

# الكتاب

فصلية ثقافية



67

ربيع 2001



رئيس التحرير

محمود درويش

مدير التحرير

حسن خضر

---

نصدر عن : مؤسسة الكرمل الثقافية

مركز خليل السكاكيني الثقافي - ص ب ١٨٧ - رام الله - فلسطين

هاتف : ٢٩٦٥٩٣٤ (٠٢) - هاتف / فاكس : ٢٩٨٧٢٧٤/٥ (٠٢)

E-mail : editor@alkarmel.org

الكرمل على الانترنت : <http://www.alkarmel.org>

تصدر مطبعة الأردن عن : دار الشروق للنشر والتوزيع. ص ب ٩٢٦٤١٣

الرمز البريدي ١١١١٠ - عمان - الأردن - هاتف : ٤١١٨١٩٠/١ - فاكس : ٦١٠٠٦٥

---

باريس : Mr. S. Hadlali

17, avenue Georges Duhamel

94000 Creteil

France

---

الاشتراكات السنوية : ٦٠ دولاراً للأفراد ١٢٠ دولاراً للمؤسسات (بما فيها نفقات البريد)

ترسل الاشتراكات شبكاً إلى العنوان البريدي أو حواله بنكية على حساب المؤسسة

Al-Carmel Cultural Foundation

Arab Bank - Manara branch - Routing number : 49852

Ramallah - Palestine

العدد 67

ربيع 2001



فصلية ثقافية

---

الغلاف : خالد حوراني  
لوحة الغلاف : الشهيد للفنان نبيل عناني  
التخطيط والانتاج والطباعة مؤسسة " الأيام " - رام الله

كُلُّ شيء يعود إلى البداية، كأن «عملية السلام»، الدائرة على نفسها، من أجل تزويد نفسها بالمزيد من عبث الحركة، قد لفظت حقيقتها الماروقة، وأعادت الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي إلى حالته الكلاسيكية المفتوحة على تصعيد لا يستوعبه أي سيناريو واضح.

ليس واضحاً إلا أن الشعب الفلسطيني لن يتراجع، مهما كلفه الأمر، عن خوض معركة الاستقلال الذي يتقدم سؤاله المهيمن: أي سؤال آخر. فقد بات واضحاً أكثر الآن أن الاستقلال هو الذي يؤدي إلى السلام. وأن «عملية السلام»، الملتبسة الحالية من المضامين الواضحة، قد تؤدي إلى إطالة أمد الاحتلال.

واتضح أيضاً، أن الطرب الإسرائيلي لم يكن معنياً بعملية السلام إلا من جانبها الأمني الذي يضمن للاحتلال استمرارية مريحة تروق له فرصة تطويع الجغرافيا الفلسطينية لتاريخه الخاص.

من هنا، كانت هذه العملية القائمة على تصوّرين متناقضين للمستقبل، مليئة منذ البداية بأفهام تهدأ بالانفجار، وبما الوصول إلى مأزق تاريخي يعبر عن نفسه بما نشهده من صراع يتصاعد.

فلا السيد الذي عين نفسه سيكداً على كل شيء، على الشعب والأرض والوعي، بقادر على فرض هذه السيادة، ولا حتى على الاطمئنان إلى صحة استقلاله، وإلا فما معنى إعلان رئيس الحكومة الإسرائيلية «إن حرب الاستقلال ما زالت مستمرة»؟

ولا من رُشِّع لأن يكون عبداً، هائناً بالخبز والكلأ، بقادر على الرضا بعبودية مفروضة أو مختارة... لذا، كانت الانتفاضات، أمس واليوم وغداً، إحدى وسائل التعبير عن إرادة شعب حي يرفض اختيار العبودية، التي وعدته بها عملية تسوية انحرفت عن كل مرجعياتها ومعانيها واحتفظت بمعنى إسرائيلي - أميركي وحيد هو: قداسة أمن الاحتلال.

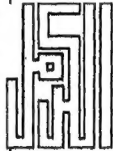
لقد صعدت إسرائيل هذا المعنى إلى حدوده القصوى بحربها الشاملة على الشعب الفلسطيني، على الإنسان والبيت والشجر، في مناخ من الصمت العالمي تقوده واشنطن، لتدريب الضمير الإنساني على التعايش مع قصة موت عادي يُستَهِب الإعلام الأميركي «العنف المتبادل» لا شيء. إلا لتحقيق المساواة الزهية بين أخلاقيات فعل الاحتلال، المدمج بأحدث أنواع السلاح، مع أخلاقيات رد الفعل، المزود بأقدم أدوات الدفاع عن النفس: الحجر والإرادة. فيصبح البوليفورز الإسرائيلي والمنزل الفلسطيني المهدوم نتاج تناخل غامض لفعلين متساويين، ويحمل القاتل والقتيل مسؤولية مشتركة عن بؤس المصير الإنساني!!!

وهكذا لا يملك «الراعي الأميركي» ما يفعله غير إسداء النصيح للإسرائيلي بضبط النفس، ودعوة الفلسطيني إلى رقب العنف؛ فهل الضمير العالمي هو العاجز عن الكلام؟ أم أن البحث عن فارق عملي بين السياسة الأميركية والإسرائيلية هو العاجز عن التوصل إلى نتيجة تشوِّع الرجاء العربي الملحق على احتمال ضغط أميركي على إسرائيل، في غياب ضغط عربي على المصلحة الأميركية، في غياب ضغط من الشارع العربي على النظام العربي؟

لقد أصبحت الوساطة هي السلاح الوحيد الذي يحمله النظام العربي في صراع يدور على مصير الشعب العربي الفلسطيني، وعلى ما تبقى من أرض فلسطين التي ما زالت توصف، في الخطاب الرسمي والشعبي، بأنها قضية عربية لا تخص الفلسطينيين وحدهم، ناهيك عن القدس التي تخص العرب والمسلمين.

إن التصديق للدم المسفوك على الشارع والشاحات، وحجّه على المزيد، والدعاء للانتفاضة بطول العمر، لا يكفي لتمكين البطولة الفلسطينية من تحقيق أهدافها في الاستقلال من جهة، ولتوفير شروط أفضل لعملية سلام من جهة أخرى.

فلا ينبغي إعادة الروح إلى الجسد العربي العملاق، التي لاحت في البداية، أن تكون عودة خاطفة إلى هذا الحد.



# الفهرست

## مختارات:

سونيتات إلى أورفيوس راينر ماريا ريلكه ٢٧ - ٧

## شعر:

ضربة شمس زكريا محمد ٣٩ - ٢٨  
قبل أن يبرد الياسمين جهاد هديب ٤٤ - ٤٠

## سيرة:

سأكون بين اللوز حسين البرغوثي ٦١ - ٤٥

## نقد:

ما لن أراه ثانية سأحبه إلى الأبد عبد الرحيم الشيخ ٧٤ - ٦٢

## موسيقى:

محاولة في البحث عن فلسفة الموسيقى على الشوك ١٠٧ - ٧٥

## دراسات:

المثقف الفلسطيني وقراءة الصهيونية فيصل دراج ١٢٦ - ١٠٨  
حدود التعددية أحمد سعدي ١٤٣ - ١٢٧  
الفلسطينيون والحدود . فؤاد مغربي ١٦٩ - ١٤٤

## محااضرة:

الانتفاضة، أميركا، إسرائيل والعرب نعوم تشومسكي ١٩٠ - ١٧٠

### نقد الصهيونية:

١٩١ - ٢٠٤	التأريخ الصهيوني وفكرة الترانسفير بيني موريس
٢٢٣ - ٢٠٥	أسطورة المسادا نحمان بن يهودا

### أقواس:

٢٢٩ - ٢٢٤	الفجران، موضوع مناظرة بين كاظم جهاد جاك دريدا وأدغار موران
٢٤٠ - ٢٣٠	الروائية الفلسطينية والكتابة فيحاء عبد الهادي
٢٤٧ - ٢٤١	أفضل فراشات، وأفضل فيلوكتيرات لعام ٢٠٠٠ عدنية شبلي
٢٥٣ - ٢٤٨	لاجئون في وطنهم سلمان ناطور

### مكتبة

٢٧٢ - ٢٥٤	الياس صنبر: خيرات الغائبين
	إيتل عدنان: قصائد الزيفون ك، ج ايتالو كالفيتو: لماذا نقرأ الكلاسيكيات
	هارولد بلوم: كيف نقرأ ولماذا
	ديك سالواك: الشغف بالكتب فخري صالح
	نورمان فنكلشتاين: حسن خضر
	صناعة الهولوكوست







## سونيتات إلى أورفيوس

راينر هاريا ريلكه

(في مطلع العام ١٩٢٢، وبعدة صمتٍ دام عشر سنوات، كتب راينر ماريا ريلكه Rainer Maria Rilke، في أقلّ من شهر، وعلى التوالي، كلّاً من مراثيه العشر المعروفة بـ «مراثي دوينو» (باسم القصر الذي بدأ كتابتها فيه والعائد إلى إحدى صديقاته) و«سونيتات إلى أورفيوس» هذه بقسميها الاثنين. بهذين العملين الفخمين منح ريلكه عالمه الشعريّ ذروتين يسود الاتفاق على أنّه لم يبلغ مثيلهما لا في السابق من إبداعه ولا في اللاحق منه. ولعن كانت المراثي العشر (التي قدّمناها في ترجمة أولى في «الكرمل» قبل سنوات، ونقلتها في ترجمة جديدة في كتاب قادم) تعنى بالقبض على معنى ممكن للتجربة الانسانية عبر استنطاق مواظب للالم، فإنّ «السونيتات» تتجه دفعة واحدة، وبصورة تغني عن الشروح والمقتضات، إلى شرعية تتخطى الانسانيّ وصولاً إلى علاقة سعيدة و«متوازنة» بجميع الأشياء وجميع العوالم. وإلى جانب الغناء (الذي يجد بيانه هاديء ذي بدء في الأهداء إلى أورفيوس، هذا الذي هبط إلى العالم السفليّ بحثاً عن حبيبته أوريديس يستنهضها بأنغام نايه)، يقوم هذا العمل في جانب كبير منه على نقد الحضارة التكنولوجيّة، هذا النقد الذي سيصنع منه هايدغر فيما بعد أحد أهمّ عناصر نزعة «البيفوية». كما بشكل الرقص، كحركة نازعة إلى الاثريّة باجتماع النقل الانسانيّ كلّهُ لا بنسيانه، أحد التوايض الكبرى لهذا العمل المكتوب، كما يشير إليه التنويه الاستدلاليّ، في تابين راقصة رحلت صبيّة، ضحيّة داء عضال. والموت المبكر هو بدوره أحد أهمّ موضوعات ريلكه. المترجم.)

كُتبت كنصب تذكاريّ لفيرا أوكاما كنوب Wera Ouckama Knoop، في قصر «موزو» في شباط/فبراير ١٩٢٢.

- ١ -

هي ذي تنبتق شجرة، يا للتعجوز النقي !  
يا لغناء أورفيوس ! يا لها شجرة في الأذن !  
ثم سكت كل شيء. ومع ذلك فحتى في هذا السكون  
تولد بداية جديدة، علامة وتحول.

ناسية الأوكار والعرائن، تخرج حيوانات السكون  
من الغابات الوضاعة والمحررة  
فنفهم أنها إذ تقف هكذا صامتة،  
فلا عن خوف ولا عن مكر

بل لكي تصغي. فالعواء أو الزنب (١) أو الزئير  
تبدأ حيناً على قلبها. وهنالك حيث  
لم يكن لاستقبال الغناء غير ملاذ بائس،

كهف عارٍ في قلب أكثر الرغبات عتمة،  
عنته الخائرة تهتز بعندما كله :  
شئنا أنت لها معابة في وسط السمع.

- ٢ -

تكاد تكون طفلة ! إنها تنبجس  
من سعادة الغناء والقيثار، الفتاة،  
جليلة والفة في براعمها الربيعية  
وفي أذني هيات لها مرقداً.

ثم نامت في. وكان رقادها كل شيء :  
الأشجار التي كانت أمس تفتنني،  
والخسوس البعيد، والمرج الذي تكاد نلمس،  
وكل دهش يقبل صاعقاً إلي.

كانت مُنعمُ العالمِ . أيها الإله المغني ألا كيف  
أكملتَ خلقها حتي لتكاد تجهل  
طعم الاستيقاظ بدءاً ؟ انظر : مستيقظة ، هي ذي تنام .

أين يا ترى موتها ؟ أو ستجلبو هذه الفكرة  
قبل أن ينفذ غناؤك ؟  
أين تضيق إذ تتركني ؟ ... تكاد تكون طفلة ...

- ٣ -

إله له هذه القدرة . لكن إنساناً  
أنتي له أن يتبعه خلل هذا القيثارة الضيق ؟  
شتات فكره . وما من هيكل مشيد  
لأهولون في تقاطع طريقين للقلب .

الغناء الذي تعلمنا إياه ما هو محض رغبة  
ولا بحث عن ثلك قد يدرّك أخيراً .  
الغناء وجوه . وإله يقدر عليه بدون عسر .  
أنا نحن فمتى نكون ؟ في أية لحظة

يطوق لوجودنا الكواكب والأرض ؟  
أن نحب ، يا صاحب ، لا يشبه هذا البتة  
وإذا ما أجبر الغناء فملك فتعلم

أن تنسى أنك غنيت . هذا يمر .  
الحق إن الغناء يكتمل بنفس آخر .  
لا شيء سوى نفس . نفحة من الله . ريح .

- ٤ -

أيها اللدنون ، سيروا أحياناً  
في النفس الذي هو عندكم شيء هين ،  
دعوه ينتشر على أوجهكم ؛

ورا ءكم يرتجف، ثم يتجمع.

أيها المباركون، أيها المعافون  
يا من تيدون كبدية القلوب،  
إبتسامتكم، التي هي القوس والدرنة مجتمعتين،  
لها في البكاء القزلي أكبر.

لا تهابوا الألم : اعيدوا  
إلى جاذبية الأرض هذا الثقل كله .  
ثقيلة هي الجبال . والبحار هي أيضاً ثقيلة .

والأشجار التي في طفولتكم تحرمت  
صارت منذ زمن بعيد أثقل  
من أن تحملوها . لكن الهواء ... لكن الفضاءات ...

- ٥ -

لا تقيموا نصيباً . دعوا الوردة  
تزهري في كل عام لحدها وحده .  
أورفيوس هو هذا . كذلك هو تحركه  
في هذا وذلك . ما من حاجة

للبحث عن أسماء أخرى . كل مرة  
يتعالى فيها الغناء، فهو أورفيوس . يروح ويأتي .  
أفليس كثيراً إذا ما أحياناً  
عاش يوماً أو اثنين أكثر من جام الوردة ؟

أفما ندركون أن عليه أن ينقي نفسه ؟  
حتى لو أشقاءه ويخ الرجيل وحده .  
بيننا يظل كلامه مدوماً هنا ،

يكون هو صار هناك حيث لا تلحقونه .  
في شبكة القيثارة لا تغلق كفاه ،

واذ يبتعد، فلا يفعل سوى أن يطيع.

- ٦ -

أهو من هنا؟ كلا، إن سعة كيانه  
كبرت في كلا العالمين.  
من عرف جذور الشوحر  
ضفر أعضائها بأكثر خفة.

عندما إلى الفراش تأوون لا تتركوا على الطاولة  
لا خبزاً ولا حليباً؛ إلهما يجتذبان الموتى -  
أما هو، فليأت، هو المعزوم، وليجتمع  
تحت الأجناف البالغة اللدانة،

بالموتى كله انبثاقهم؛ وليكن  
سحر ثقلة الملوك (٢) والتروب  
صادقاً له كأنقى علاقة.

لا شيء يفسد عليه الصورة الشرعية؛  
وسواء أَمِنَ القبور أو من الحجرات،  
فليمجد الخاتم والمشبك والحجرة.

- ٧ -

المديح، أجل! مدعواً إلى المديح  
كالمعدن انبثق من سكوك  
الأحجار. يا لقلبه من معصرة فانية  
لنبيذ المبشر ليس يقنى!

أمام الغبار لا ينقصه الصوت أبداً  
ما إن يتقنصة المثال الإلهي.  
كل شيء يصبح آنذاك كزمة، كل شيء يصير عنياً  
كضيق في هاجرته البالغة الرهافة.

من عفن النواويس الملكية

لا يخشى مديحه تكذيباً  
ولا أن يسقط عليه من لدن الآلهة ظِلٌّ.

بين الرسل هو ممن يمكنون،  
ومن وراء العتبة التي يجتازها الموتى،  
يمد كاسه المترعة بشماره المديحية .

- ٨ -

وحده المديح يوقر فضاء  
تليحه المناحة حورقة الينابيع الباكية هذه،  
التي تسهر على زهنا لكي يقف  
مؤثلاً على نفس الصخرة

التي تسند الترواق وتحمل الهيكل . -  
أنظر ! كالفجر حول كتفيها الثابتين  
يلتمع الشعور بأنّها ربما كانت  
من جميع شقيقاتها في الروح هي الأصغر.

الفرخ معرفة ؛ يزع هو الحنين .  
وحدها المناحة ما برحت تتعلم، وعلى أصابعها الطفلية  
تحسب طوال الليل الأكم الاقدم .

ثم فجأة هي ذي، يتأثر، وتردد،  
ترفع صوتنا في السماء كوكبة  
من دون أن تحرك السماء بنفسها .

- ٩ -

وحده من رفع القيثار  
وسط العتمة،  
يقدر أن يجعل يخلدسه  
المديح غير المتناهي .

وحدة من تناول صحبة الموتى  
خشخاشهم،  
يقدر الأضياع  
أدنى نعمة .

غالباً يحدث أن يتشوش  
الانعكاس فوق التبركة :  
فلتخفظن الصورة !

ليس إلا في الملوك المزدوج  
تغدو الأصوات  
أهدئة وعذبة !

- ٩ -

أنت يا من لم تغادري مشاعري أبداً  
أحبيتي، يا نواويس عتيقة ( ٣ )  
يجتازها الموج الفرح للأعياد الرومانية  
كمثل أغنية تتنزه .

أو تلك، المفتوحة على سمعتها كمثل عين  
راع مغتبط في بدء استيقاظه،  
— ملأى بالصمت في الداخل، ومزرة باللاميون ( ٤ ) —  
ومنها تفرّ الفراشات جدلي ؛

أنت جميعاً، يا من لا يظالك الشك أبداً،  
أحبيتي يا أفواهاً تفتح من جديد  
أنت يا من عرفت من قبل معنى أن نصمت .

أو نعرف، يا أصدقاء، أم ترانا لا نعرف؟  
كلا الأمرين تصوغهما الساعة التي تتردد  
على محيا الأحياء .

انظر السماء. أما فيها نجمة  
« الفارس » ( ٥ ) ؟ ذلك منقوشٌ فينا بغرابة .  
هذه الخيلاء التي تأتي من الأرض . وثانية أيضاً  
تسوطها تارةً وتكبحها طوراً، وتحملها هي .

أما كذلك نافرةً قمقموعة  
تمضي طبيعة الكيان المنفعلة ؟ درب  
والنفاتة . ومع ذلك فبعضُ ضغطٍ يكفي .  
وثانيةً، الأفق . وها أن الإفتتون شيء واحد .

لكن أهما كذلك ؟ أولاً تفكران  
كلتيهما بالدرب التي تقطعان سوية ؟  
بلا اسم يفترقهما الحقل والمائدة من قبل .

الرفاق الكواكبي خداع هو أيضاً .  
لكن لنكن شغداة ولو للحظة  
إذ نؤمن بالصورة . وهذا يكفي .

لنحتي الروح، فهي تعرف أن نجتمعنا  
ذلك أننا لحيا في الصنور ؟  
والساعات يخطوها المتقهقرون لا تفعل  
سوى أن نحاذي نهاري الحق .

لجهل مكاننا الحقيقي،  
لكن أفعالنا تصدر من أصرة صحيحة .  
الهوائيات تلامس الهوائيات،  
ووحده الفراغ في البعيد يدعونا . . .



محضٌ توتير ! يا موسيقى القوى أما بفضل  
إنهما كاتنا الساهية  
أبعد عنك كل اضطراب؟

الفلاح نفسه، في شهره وفي كده  
في الحقل، حيث تتحول البذر في الصيف،  
أبدا لا يكفي. الأرض تهب.

- ١٣ -

التفاحة الملائى والموزة والكُمثرى  
والكشمش... هذا كله يتحدث في الفم  
عن الحياة والموت... إنني لأخفن ذلك  
لكن أقرؤه على وجه الطفل

عندما يدوقه. إن هذا ليتصاعد من بعيد.  
أقلا يصبح في أنواهم، بطيئاً، شيئاً لا يُوصف؟  
حيث لم يكن سوى كلمات هي ذي تتدافع ثروات  
من قشرة الفاكهة تحترق فجأة.

ما تستقوئة التفاحة اذهبوا إلي حد قوله.  
هذه الحلوة التي تتكثف بدءاً،  
ثم، وقد تحولت إلى مذاق،

تصبح، بوضوح وشفافية ويقظة،  
شيئاً من الأرض والشمس ومن هنا -  
إن نلمسها، أن نشعر بها، أن نفرح، يا للعجبية !

- ١٤ -

نحن في علاقة مع الزهرة والكرمة والشجرة.  
من لا يتحدث بلسان الفصول وحده.  
من الظلمة تنبثق جمهرة ألوان  
ولرّما كان ما يأتلق فيها هو غير

الموتى الذين يصنعون قوّة الارض  
عن نصيبهم منها ما نعرف نحن ؟  
إنها من زمن بعيد شاكلتهم  
في تعطير التراب بنخاعهم المتحرّز.

يبقى أن نعرف إن كانوا يقومون بذلك طواعية ...  
وإذا كانت هذه الثمرة، هذا الصنيع لعبيد مجتهدين،  
تفتّم لنا حال امتلائها، نحن السادة

أو إذا كانوا هم السادة، قرب الجدور ينامون  
ويهبوننا من فائض نعيمهم ذلك الشيء  
المتراوح بين القوّة الصامتة والثبلة ؟

- ١٥ -

مهلاً...، هذا المذاق... لكن هوذا تلاشى !  
... لا شيء سوى موسيقى، صخب خافت، بضع خطوات :-  
أنتن، يا ساخنات، يا فتيات يتلفعن بالصمت  
الأرخصن (٦) مذاق الفاكهة التي نعرف !

أرخصن البرتقالة . نحن على نسيانها يقتدر ؟  
كيف تتشكّل في ذاتها وتقاوم  
عذوبتها نفسها . وحدكن  
ملكتهن . وعذوبة فيكن تحوّل .

أرخصن البرتقالة . مشهدها الأكثر حرارة  
إطرحنه هنكن، في هواء وطنه  
فليسطيع ناضجاً . اقضخن، لاهبات،

أريجاً فوق أريج . ادخلن في قرابة  
مع القشرة التي تتمتع، هي الصافية  
ومع العصير الذي يملؤها، هي السعيدة !

-١٦-

وحيثَ أنتَ يا صديقي لسببِ ما... (٧)  
بالأصابع الممدودة والكلام  
نطوِّعُ نحنُ العالمَ رويداً رويداً ؛  
ربّما ما هو أضعفُ فيه وأكثرُ خطورة .

مَنْ يقدر أن يضع إصبعه على عطرٍ ويُرينا إتياء ؟  
لكنّك تُحسنُ بالكثير  
من القوى التي كانت تُهددنا ... الموتى تعرفهم  
وإنّك لتخافُ الصيغة السحرية .

لكنّ ها أن علينا أن نحملَ معاً  
الأجزاء والمهاميع كما لو كانت هي الكلّ .  
أن أساعدك، هذا صعبٌ ، خصوصاً لا تفرسني

في قلبك . ساكبر بسرعة .  
لكنّ أريدُ أن أقود يدَ معلّمي وأن أقول :  
وقولاً ، هوذا ، مرتدياً فروتة ، عيسو (٨) .

-١٧-

تحتُ هو السلفُ شبه الضائع  
لجميع من همّ لبنى  
الجدُّ هو ، والتبغ الخفّي  
الذي لم يروه أبداً .

خوذهُ حربٍ وبوقٍ صديد  
أحكامم أزمنة قديمة  
رجالٌ في سعار ضئٍ أخوتهم ،  
ونساءٌ كمثلي أعواد ... (٩)

غصنٌ معصورٌ بإزاء غصن ،

لا واحد حرّ...  
واحد مع ذلك ! يرقى... ويرقى !...

لكن هي ذي تنكسر ثانية .  
وحده ذلك ، عالياً ، ينحني  
في هيئة قيثار .

- ١٨ -

الجديد ، سيدي ، هل تسمعه ( ١٠ ) ،  
صخبه ، هزّه ؟  
إنّ رسلًا كيه يمشرون ،  
ويهندحوكه .

لا أدن ستسلم  
في قلب الهيجان هذا .  
لكن الآلة هي الآن  
من كرهت أن تستأثر بالمديح .

الماكينة ، ألا أنظر  
كم تستثم دوزها وتنتقم ،  
وكم تشوئتنا وتختزلنا .

إن تكن تستمتع منا قوتها ،  
فلتعملن ، ولتخذن  
بلا اعتماد ، وبدون ذعر .

- ١٩ -

حبذا يعجز العالم بمثل سرعة  
تشكلات الغيوم ،  
فكل ما يكتسب يهوى ليستقل  
في زمن الاصول .

اعلى عما يتغير ويتر،  
بأكثر سعة وتحترأ  
يظل استهلال غنائك ويدوم  
أيها الإله الحامل القيثار !

ليست المعاناة معروفة،  
ولا الحب تعلمناه ؛  
وما، في الموت، يبقينا على تبعدة.

لم يمتط اللثام عنه . وحده  
على الأرض، الغناء  
يُمجد ويكرس .

- ٢ -

لكن انت، سيدي، ما أنذر لك، الأمل،  
انت يا من علمت الكائنات الاصغاء ؟  
- ذكراي عن ذلك النهار الربيعي،  
ومسائه في زوسيا... كان جواث

أهلك هارباً من القرية وحده  
تلجج قائمتيه الامميتين فُرصة  
ليظل وحيداً في ليل المروج .  
عزفه المتوج آه، كيف كان يضرب

رقبته على إيقاع هربه،  
في عذوه الماعى بالفرصة بقساوة !  
وبالدم الجواد، يا كينابيه المتدققة !

الفضاء، كان هو يشعر به، وبأية حدة !  
كان كلة غناء وشمعا ؛ دائرك الاسطورية  
كانت اكتملت فيه .  
أهيك صورته .

الربيع عاد (١١) - الأرض  
شبيهة بصغير يعرف أشعاراً،  
يعرف الكثير منها، آه، الكثير... لمواظبته  
على هذا الدرس الطويل، يحظى بجائزة.

كان استاذها صابراً. ولقد أحببنا  
لحبة الشيخ البيضاء.  
الآن نقدر أن نسألها كيف يدهى  
الاخضر، والازرق: إليها تعرف، آه تعرف!

يا أرضاً في هطلة، يا أرضاً سميدة  
إلغبي والصغار. نريد أن نمسك بك،  
يا أرضاً مريحة. وسيفوز الأكثر مرحاً.

كل ما علمها الاستاذ، هذا وسواه،  
كل ما هو منقوش في الجدور وفي الأغصان  
طويلاً، معقداً: تروح هي وتغثيه!

هائمٍ نطل.  
لكن مسيرة الزمن،  
عالمها كشيء هين  
في قلب ما يدوم.

كل ما يتعجل  
لن يفعل سوى أن يمر؛  
رحلة ما يُقيم  
يُعلمنا.

يا شبيهة الا تقذفني

بكامل شجاعتك في السرعة،  
ولا في غواية الطيران .

فالكل راحة :  
العثمة كما الجلاء،  
والزهره كما الكتاب .

- ٢٣ -

ليس إلا عندما يكف الطيران  
عن أن يرقى مسروراً بذاته  
وبذاته مكتفياً،  
سكون الأجواء

وعن أن يرسم في صورة خلافة  
واثقاً متحايلاً ورشيقاً  
لجأح جهازه  
صار لدى الرياح محظياً

ليس إلا إذا انتصر سؤال عن الوجهة صافٍ  
على الخيلاء المراهقة  
لآلات تنامي،

مدهوشاً فجأة بالفوز الذي أحرز،  
ذلك الذي سيكون اجتاز الأقاصي  
سيصير ما بلغه هو وحده .

- ٢٤ -

صدقاتنا العتيقة، الآلهة العظماء  
الذين لا يسألوننا شيئاً، أجب أن نكترهم  
لأن الفولاذ، الذي نعالج بقساوة، يرفض أن يعرفهم ؟  
أم ينبغي أن نبحث عنهم في خارطة فجأة ؟

هؤلاء الأصدقاء القديرون الذين يأخذون منا الموتى،  
ليس يلمسون دواليبنا أبداً.  
نقيم موائدنا ومسابحننا بعيداً عنهم ؛  
ورسلهم بالغزو البطء علينا منذ القديم،

مُسبوقون من قبلنا دوماً . متوخذين، ومن دون أن يعرف  
بعضنا البعض، متكلمين مع ذلك على البعض البعض،  
لم نعد لنتبغ طرقنا في منطفات جميلة،

ولما راساً . في المراحل تستعر النار القديمة  
وترفع مطارق أكبر فأكبر كل يوم  
ونحن قوانا نخور كقوى السباح .

- ٢٥ -

أنت، يا من عرفت (١٢) كمثل زهرة  
أجهل اسمها، ثانية الآن أريد  
أن أستحضرك ليروك راحلة  
صديقة فاتنة للصرخة التي ليس ثققر.

راقصة أولاً، ثم بجسدها المشرود كله  
توقفت كما لو كان شبابها سال في البُرْز فجأة،  
محزونة ومُصغية . أتعذر من القوى العالية  
في قلبها الحوّل تنزل الموسيقى .

كان المرض على مقربة . ومغزواً بالظلال من قبل،  
كان الدم ينبجس مظلماً ؛ وكما لو كان مظنوناً فيه على عجل  
تفتح في ربيع الطبعي .

ومراراً، مقطوعاً بالسقوط وبالمتعة،  
راح يلمع الله الأرضي . حتى تلك  
التي جاز بعدها الباب للمفوخ بلا عزاء .



- ٢٦ -

لكن أنت، أيها الإلهي، الصوت المغني حتى النهاية،  
تحت الهجمة الغاضبة للميناجات (١٣) المحترقات،  
غطيت صخبهن بالتناغم، أنت الفاتن؛  
ومن بين المكتسحات، بانياً كان يصاعك غناؤك.

لا واحدة استطاعت أن تحطم قيثارك ورأسك،  
مهما ازداد سعارهن؛ وجميع الأحجار المسنة  
التي بها كن يرمين قلبك،  
كانت ترتد فوقك رفيقة وللإصغاء مهياة -.

وأخيراً سقطت صريع مجنونهن الانتقامي،  
لكن غناؤك بقي في الشباع وفي الصخور،  
في الشجر والطير؛ حيث ما برحت تغني.

أيها الإله الضائع أنت، أيها الأثر غير المتناهي !  
لولا الحقد الذي مزلتك وأعضاءك فرق،  
لما كنا الآن هؤلاء الذين نسمعون وهذا الغم للطبيعة.  
هذا القضاء، قضاء العالم ( الذي يخترقه  
سالمًا صراخ الطائر كما يخترق الرجال الأحلام )  
يدفعون أظافرهم وأظافر صيحاتهم .

آه ! أين نحن ؟ ما فتننا منطلقين  
كطليارات ورقية فالتة من خيوطها ، نزلق  
في منتصف العلو، نركنين بالوحل .

ومعوقين بالريح - ألا فلتنظّم الصارخين ،  
أيها الإله المغني ! وليستيقظوا في الصخب  
كالتتار الحاملين القيثارة والرأس .

- ٢٧ -

أمرجود هو حقاً ، الزمن الذي يُحطّم ؟

متى يُقَوِّضُ القلعة في الجبل الآمن ؟  
هذا القلب ، العائد إلى الآلهة بلا انتهاء .  
متى يمارس عليه عنفه الإله الفاطر ؟

أو نحن إلى هذه الدرجة هَشُونَ قلقون  
مثلما يريد القدر أن يوهننا به ؟  
والطفولة ، هذه العميقة ، الواعدة  
في جدورنا ، أتكون فيما بعد خرساء ؟

آه ، إن شبح الزائل  
كالدخان يخترق  
كل ما يفتتح للمقاهل بدون مكر .

مهما نكن مندفعين . فلنا قرب  
القرى التي تدوم ،  
قيمة مشغلة للهيئة .

- ٢٨ -

آه ، روعي وتعالى (٢٥) . يا راقصة ما تزال شبه طفلة ،  
أكملي للحظة صورة الرقص هذه  
ولتكن كوكبة خالصة لواحدة من هذه الرقصات  
التي نتجاوز فيها ، نحن المخلوقين لنزول ،

الطبيعة التي تنظم ببلادة ، والتي لم تنفعل  
وكانت كلها إصغاء إلا عندما غنى أورفيوس .  
كنت أنت المنفصلة يومذاك ، كهشت قليلا  
عندما ، بعد تردد ، شرعت شجرة  
بالسير وإليك بمقتضى السمع .  
كنت ما زلت تعرفين الموضع الذي يتعالى فيه  
هدير القيثارة المركز العجيب .

من أجله جريت أجمل خطواتك

وأنت تحذوك الأمل في أن تُدير ذات يوم  
خطوك ومحياك الصديقين صوب العيد المطلق.

- ٢٩ -

أيها الصديق الصامت<sup>(٢٦)</sup> للمسافات المتعددة،  
انظر كيف ما يزال نقسك يُضاعف الفضاءات .  
في الهيكل المظلم للنواقيس  
كنّ الزنن . ما يتغذى منك

يصبح بهذا الغذاء أقوى .  
لحج التحول مراراً . ما هي  
تجربتك الأكثر إبلاماً ؟  
أو تلغي الشراب مرّاً ؟ لتكن إذن نبهلاً .

في هذا الليل المهلول كنّ  
القوة السحرية عند تقاطع حواسك،  
معنى التقائها العجيب .

وإذا ما نستيك الأرضي،  
فقل للأرض الساكنة : إني أجري .  
وللماء المسرع، قل : أنا أكون .

ترجمها عن الفرنسية وطابقها مع النص الأصلي : كاظم جهاد

حواشي الشاعر والمترجم (ملاحظة : وحدها الحواشي التي وضعها ريلكه لعمله هذا تحمل هنا اسمه، أمّا ما لم  
يصحبه توقيعه فهو من وضع المترجم ونقوله في بطون القواميس والكتب) :

- ( ١ ) : هو صوت الأثل .
- ( ٢ ) : بقلة الملك : نبتة ذات أوراق مقطّعة وأزهار صفراء، لها مزايا طبية .
- ( ٣ ) : في المقطع الثاني، إشارة إلى قبور مقبرة «آيسكان» الشهيرة في «آرل» [فرنسا] التي نتطرق إليها [في كتابنا] «دفاثر مالت برهدس بريغه» أيضاً (ريلكه) .
- ( ٤ ) : اللأميون : نبات عشبيّ من الفصيلة الشفوية يُزرع لزهره .

( ٥ ) : مثلما يحدث في العديد من « مرثي دوينو »، تمثل نجمة « الفارس » واحدة من نجوم الكوكبية الريليكية، أي أنها من ابتكار الشاعر. وكما أشار إليه أنجيلوس في تفسيره لسونيتات ريلكه ( منشورات « أوبييه »)، « فصورة الفارس بالغة التكيف ويعمل عليها ريلكه كثيراً لأنها تمثل الاندفاع وتجتذب الكائن إلى الهجرة، كما تعيده، عبر الحمام الفارس بمطبخته، إلى شرطه الحيواني الأساسي. وكما يعيش الفارس والمطبخية تواتراً قائماً على التلاحم والافتراق، عبر المنعطف الذي يمثل الاختيار، فكذلك هي علاقة الإنسان بكل من شقي كيانه، الجسد والروح، الشعور واللاشعور، تارة يهزمه، وطوراً يخلّعه ».

( ٦ ) : يجعل ريلكه من فعل الرقص في دعوته هذه فعلاً متعمداً. فلا نرقص للبرتقالة بل « نرقصها ».

( ٧ ) : هذه السونيتة تتوجه إلى كلب. ويقيم تعبير « يد معلّسي » العلاقة مع أورفيوس المهدّد هنا باعتباره « معلماً » للشاعر. والشاعر يريد أن يقود هذه اليد لتبارك أيضاً الثقة غير المتناهية والوفاء اللذين يُعرب عنهما الكلب. وشأن عيسو إلى حد ما، فهو، أي الكلب، لم يرتد فرته إلا ليتألّ سطه من الموروث البشري من السعادة والمعاناة، هذا الموروث الذي لا يعنيه في حقيقة الأمر ( ريلكه ).

( ٨ ) : عيسو ( انظر « سفر التكوين »، ٢٥ وما يليه ) هو ابن إسحق والشقيق البكر ليعقوب. ولدت « أصهب اللون كله، كفروث من الشعر »، وتنازل لشقيقه عن بكرته ( حقّه في خلافة أبيه باعتباره هو الابن البكر ) مقابل صحن من العدس كان أخوه يطلبه.

( ٩ ) : جمع « عود »، الآلة الموسيقية المعروفة.

( ١٠ ) : هنا يبدأ ريلكه نقده للحضارة التكنولوجية الذي سيعود إليه في سونيتات بالية، داعياً إلى إخضاع الآلة إلى حاجاتها في العالم، ضمن موازنة بين حدة الاندفاع وضرورة الاعتدال، موازنة تظلّ تمثل في رايه سرّ الخلاص. ويُفيدنا شارحو الشاعر أنّ منطقة الغالية السويسرية الجميلة التي أمضى فيها الشاعر آخر سنواته، كانت استضافت محطة « تورينجات » أقيمت بالقرب من القرية التي كان يقيم فيها الشاعر، وقد يقيم هذا المعطى وراء إلهام هذه السونيتة.

( ١١ ) : هذه الأغنية الربيعية الصغيرة بدأت لي كممثل « أداء » لمعروفة راقصة رائعة سمعتها مرة في راوند ( جنوب إسبانيا ) يغنيها أطفال الجوقة في الكنيسة. كانوا يغنون نصّاً أجهله، ترافقهم أتنا المثلث والطفلة ( ريلكه ).

( ١٢ ) : تتوجه هذه السونيتة، وسونيتات أخرى في القسم الثاني، إلى الراقصة الراحلة فيرا.

( ١٣ ) : هنّ الماجينات اللاتي تقول إحدى صيغ أسطورة أورفيوس إنهنّ هجمن على هذا الإله المغني ومزكّنه بالحجارة إرباً إرباً، وذلك خيرة من غنائه.

( ١٤ ) : « القارن » أو « وحيد القرن » هو حيوان أسطوري بحجم الحصان كان الأقدمون يفترضون له قرناً في وسط الجبين. راجع أيضاً الحاشية التالية لريلكه.

( ١٥ ) : دائماً، كان العصر الوسيط يجمع وحيد القرن بالغمسرية. فهذا الحيوان الأسطوري، غير الموجود في نظر غير العارفين، يثأل وجوداً ما إن يظهر في « امرأة الفضة » التي تمثلها له العذراء، أو ما إن يظهر « فيها » ( في العذراء ) كما لو أنّي « حزائه الثاني » التي « حتى بهنفا، الأولى وحفاؤها » ( ريلكه ).

( ١٦ ) : وردة الأقدمين هي شقيقة نعمان بسيطة حمراء وحرقاء، بلونّي الشعلة. ما نزال نراها أحياناً في حدائق « الغالية » السويسرية ( ريلكه ).

( ١٧ ) : الحُتَل (الرمزية) في البيت الرابع هو هذا الذي لا ينطق إلا بالرجوع إلى نصّ مخطوط على يافطة (ريلكه).

( ١٨ ) : هذه قطعة مُفارقة، فريلكه يدعو القضاة والحاكمين إلى عدم التبحر بكون المفصلة، كادلة للإعدام، قد اختفت، لأن أدوات أخرى ما فتئت تُخترع في العالم. ثم يعود ويؤكد أن ما تستليه للمفصلة من الحياة، تقوم الحياة باستعادته «من باب آخر»، في سياق للتجند لا يعرف انقطاعاً.

( ١٩ ) : الإشارة هنا إلى طريقة للصيد قديمة. ففي بعض مناطق «الكارست» [اليوغوسلافية]، كان الصيادون يجتذبون حمامم المغارات البيضاء بأن يعلقوا في الكهوف، ببائع العناية، خرقة بيضاء يهزونها بعد ذلك بطريقة معينة لإفزاز الطيور وإخراجها من أعشاشها ومخابئها؛ حيث تُقتل فور خروجها (ريلكه).

( ٢٠ ) : يبرز ريلكه هنا الصيد من زاوية معينة، ويرى أن هذا الأمر للرعب يشكل جانباً من عتامة مصيرنا البشري.

( ٢١ ) : في الميتولوجيا اليونانية، يُعزى أبولون بالخورية «دافنيه»، فتتحول هذه، هرباً من ملاحقته، إلى شجرة غار.

( ٢٢ ) : سلسلة مرتفعات في إيطاليا.

( ٢٣ ) : هذه السونية تخاطب القارئ (ريلكه).

( ٢٤ ) : هنا نجد «مُقابل» أغنية الربيع الصغيرة في السونية الحادية والعشرين في القسم الأول (ريلكه).

( ٢٥ ) : هذه السونية موجهة إلى ثيرا (ريلكه).

( ٢٦ ) : موجهة إلى صديقة لثيرا (ريلكه). إضافة من المترجم : ومع ذلك، فالشاعر يصوغ ضمير المخاطب على النذكير "Freund" : «صديق» بالألمانية، ليمنح الخطاب صبغة أكثر شمولية. فالإنسان عموماً هو المخاطب من وراء صديقة الراقصة.



# ضربة تنمس

زكريا محمد

الحصادون

« من أنتم أيها السائرون في الدروب الوعرة،

ينزف العرق من أبدانكم؟ »

• نحن حصادو التلال المنحدرة

مضينا عند الفجر

وحصدنا الريح

والوقت

والهلوسات التي طلعت على وجه الأرض كأعشاب السافانا

آه ما أعجبه حصيدنا !!

ولو أن الليل لم يهبط سريعا

كنا حصدنا بمناجلنا

الصمت

والموت

والحجر

ومبطنا إلى الماء

كي نحصد موجته ورجفته

وذلك كي يكون كل شيء كاملا...

كاملا وأكيدا •

### الاعمى وكلبه

لكل امرئ كلبه ويوم عماء  
وهدف حياته أن يجمع بينهما  
وكن أناس تريض كلابهم بسلاسلها بين أرجلهم  
لكن عماءهم لا يطل أبدا  
وهناك من يأتي عماءهم  
بعد أن تهجرهم كلابهم

والسعيد

من يكون كلبه ليوم عماء  
ويوم عماء لكلبه  
وهو بينهما لعبة للعتمة والنباح •

١٩٩٩/١١/٢٨

### الاغنية للرحمة

إذا بدأ صباحك باغنيةٍ مرحّةٍ وساذجةٍ  
وحاولت أن تنساها  
فعلقت بك وكررتها إلى ما لا نهاية  
فخذ حذرك  
لأن الأمر مقلق وخطير  
فهنا بالضبط،  
هنا،  
تبدأ العشرات والنوبات القلبية والطلقات التي تصفر خلف الظهر  
فما الاغنية الصباحية المرحّة  
سوى اللمسة الأخيرة في الكمين  
آه، لا تستهن أبداً باغنية الصباح  
كما استهان قيصراً بالنبوءة العابرة عن الخامس عشر من آذار المشؤوم  
فالمرت ذاته يكمن خلف هذه الاغنية •

١٩٩٩/٢/١٣

## عين أريحا السريّة

مثل عين سريّة  
تقيع بين الانقراض نجمة قصير هشام  
كي نرى عبر أشعتها الستة الحجرية  
كيف يهلك العالم بالزلزال

العالم لا يولد  
العالم يهلك  
حين تنظر إليه عبر العين السرية لأريحا •

آذار ١٩٩٩

## الطريق

طريق إلى الماء  
ظلمتُ أعبره إذ غابت الشمس  
أو هتكنتني النجوم  
وما كان قصدي السباحة  
أو كان قصدي الصلاة  
بل كنت أرغب أن أبصر الماء  
معتماً مثل عين الضمير  
طريق وعبر  
في غيره كان مرّ الحصى  
ومرّ الغرير  
لكن روحي،  
عرجاء  
كأبهاء  
ظلمتُ تدافعني  
وتدفعني عنوة  
عبر وحشة هذا الطريق • ...

١٩٩٢



## رعاة النوم واليقظة

رعاة الظهيرة يغفون في الظل  
اغنامهم تتجول من حولهم  
وترعى لحاهم  
وما يتهبأ في نومهم من نبات

رعاة الظهيرة في الشمس  
اغنامهم تتبخر من حولهم كالمياه  
وهم يبترون العصي  
لكي كنش الكمات •

## بيت

### بيت

كي يسبح الزيت  
كيما لدخن شمعه  
وكبيت ما بين الشقوق الروح  
وفي الشقاق علاقة الأبناء والآباء

### بيت

كي يطبل من النوافل عزف الأعداء  
بيت واعلى  
كيما نكون على مسافة خطوة من تربة الاموات  
بيت

كي يحل الصمت •

١٩٩٢

## سر الورد

لا أنا

ولا أنت

ولا الريح

عزلنا سر الورد

تمددت بعيداً على الشط:

عارية

وشريفة

كي يلعق العجل الأزرق قدميها

تركنا، نحن الصيادين العراة، كل شيء وجفنا من أجلها

طوفنا من بعيد حولها:

شباكنا مقطعة

وزوارقنا مخلعة

لكن لا أنا

ولا أنت

ولا الريح

عرفنا سرها

الريح تمطّبت مثل واجهة زجاجية

وأنا هويت على سبعة أشئف منصوبة حولها في الرمال

أما أنت

يا أخي

يا ثالثنا

أيها الصياد الناجي

خطني في الزورق المخلع

واحفر لي قبري في المياه •

١٩٩١

## الدُّلُول

عتمة صلبة

وصحار مقطعة بالعواء

والسماء

طيلة

وأنا فوق ظهر الدُّلُول

ناز على تلة  
- من أثار على تلة عاره ١٢-  
ونباح رتيب فخر الليل  
وأنا وذلولي  
نقوم في آخر الفقرات  
ونستلم أرواحنا لفخاخ الضياء •

١٩٩١

### صور

الشهداء في الألبوم  
غريبون غريبون:  
سوالفهم طويلة  
قمصانهم مزمومة  
وبسمائهم غريبة  
حتى كأنهم سقطوا بضربة شمس

الشهداء في الألبوم  
بعيدون بعيدون:  
يقفون حيارى  
وبلا حيلة  
حتى كان عدمة لزوم  
هي التي قتلتهم  
ورمتهم عند الأفق •

### اسم

من كان بلا اسم  
سُيِّر له اسم  
ومن كان بلا فم  
سُيِّفح له فم بالسكين •

### سفر

لكل واحدٍ لبعته وبغلته  
يغشِبُ لهما في سفره  
وينام - حين يحلّ ليله - بينهما •

٢٠٠٠/٢/٢٣

### دخان

مارين ببيوتنا  
ما' صعدنا درجا  
ولا فتحنا بابا  
توقفنا لحظة فقط  
كي نتلقي صرخة من النافذة:  
= هل أحضرتم لنا الشموع ؟  
• لا ، لم نحضر نورا ولا دفئا  
لم يكن لدينا الوقت  
وقتنا كومره في الساحات مثل الهشيم  
ثم جاء من بيده الثقاب ...  
وغطى الدخان - دخان أيا منا - الأرض والسماء •

٢٠٠٠/١١/٢٦

### رسالة خامضة

آه أيها الذهب  
آه أيها الفضة

يا معدني الشمس والقمر الحبيبين  
لا تركنا في لجوم الخيل وسرجها  
لا تركنا بعد  
كبي لا تتشوش أسماعنا  
فنحن في ليلة البدر الخفيفة هذه  
ننصب راجفين آذاننا  
في انتظار همسة قادمة من نجم بعيد •

٢٠٠٠/١١/٢٦

### عميان

لنا طريقتنا في معرفة الأشياء:  
نلمس باليدين الحديد البارد  
لنضممه إلى صفوفنا  
ونطفئ الشمعة  
كبي نبصر ونجوه أحبتنا

آه ما أصعب أن تكون أعمى  
فانت ترمي ذاتك في الأشياء لكي تفهمها •

٢٠٠٠/١١/٢٦

### ماس

كلم في الحجر  
نار  
وصرخة  
وعصفا ريح  
لذا أمشي قرب السلاسل الحجرية حلدا موسوسا  
صارخاً: لا تفتروا بالطحلب الآمن على الحجارة  
فطرقة واحدة بالحديد على ظهر الحجر  
وسوف ينفجر في أيديكم الخرقاء فصن للماس •

٢٠٠٠/١١/٢٦

## كلاب وأفكار

للبدوي أفكار غريبة  
تخرج من دماغه وتقعى أمامه  
وهو يصفر لها  
ويرمي العصا لتحضرها  
فتقول في دواخلها :  
ياله من رجل غريب يظن الأفكار كلابا !!  
غير أنها تركض، متواطئة، وتحضر العصا  
كي لا ينكشف أمرها

هو لا يقدر أن يدبر أفكاره  
إن لم تنبع وتصبص بأذيالها  
وهي تقبل باللمبة  
مدركة أن فكرة البدوي لا تتجسد إلا في كلب أو حصان  
ولأن الخيل تملك شكمتها في الاصطبلات الملكية  
فإن الفكرة مرهمة على أن تكون كلبا لا غير •

٢٠٠٠/٣/٢١

## ضربة شمس

وُلدنا من ضربة شمس،  
من ضربة منجل في الهواء،  
ومن ضربة قرن على حجر.

ومينا المشيمة للكلب  
ورمينا أرواحنا في الوحشة .

نهضنا على ركب مرضوضة  
نهضنا نهوض من يخشى أن لا ينهض أبدا .

حَيطُنَا مِثْلَ نِسَاءٍ فَقِيرَاتٍ  
شَفَاهُنَا عَلَى الصَّمْتِ .

جُنُبًا إِلَى صَلَاةِ الْفَجْرِ  
جُنُبًا إِلَى الْوُرْدَةِ  
جُنُبًا إِلَى ذِكْرِيَّاتِ طُفُولَتِنَا .

الزَّمْلُ حَلَّتْنَا  
وَالرَّمْلُ عَلَيْنَا خِيَلْنَا .

طَلَعْنَا عَلَيْهِ لُحْنًا  
وَنَزَلْنَا عَنْهُ لُحْنًا .

وَلَا دَلِيلَ لَنَا عَلَى أَسْمَانَا  
سِوَى حُرُوفٍ ضَيِّعٍ مَعْجُومٍ  
لَا دَلِيلَ لَنَا عَلَى آهَانَا  
سِوَى صَمْتِ الْكِلَابِ عَلَى الْبَابِ .

عَلَقْنَا بِخَيْرِطِ أَحَدِيَّتِنَا  
بِشَعْرِ حَوَاجِبِنَا  
وَبِأَذْيَالِ مَلْئِيَّاتِنَا .

أَقْعَيْنَا كَالْكِلَابِ أَمَامَ الْبَابِ  
أَقْعَيْنَا قَانِطِينَ أَمَامَ الْوُرْدَةِ .

وَالْوُرْدَةُ ذُبِيحَةُ ظَهِيرَةِ

بِدِيدِ كَانِ طَحِينِنَا  
وَحَدِيدِ كَانِ يَأْسِنَا فِي أَصَابِعِنَا .

خَلُّ عَنَّا لَكِي تَعْرِفْنَا ظِلَالَنَا  
خَلُّ عَنَّا لَكِي تُنَبِّتَ لَنَا أَظْلَافَنَا .

جرسٌ كبير فوقنا  
جرسٌ واسعٌ ملِّحاحٌ يُضْبِعُنَا .

نُصَلِّي كِي نُسَكِّتَ الْجَرَسَ الْعَظِيمَ فِي شَفَاهُ مَوْتَانَا .

خَلَدْنَا مِنْ أَيْدِينَا  
مِنْ خَوَاصِرِنَا، وَمِنْ تَحْتِ أَثْدَانَا  
فَنَحْنُ إِخْوَةٌ قَتْرَةٌ وَحَرِيقٌ .

هَذِهِ إِصْبَعُنَا مَبْلُوءَةٌ كِي نَتَقَرَّى رِبْعِنَا  
هَذِهِ إِصْبَعُنَا مَجْرُوحَةٌ مِنْ كَثْرَةِ أَسْغَلَتِنَا .

لَعِينَا بِأَسْمَانِنَا  
بِهَرَمِي أَرْزَارِنَا  
وَسَقْنَا صَلَوَاتِنَا كَالْخَنَازِيرِ أَمَانَا .

رِبْعُنَا حَمِيرُنَا بِأَرْجُلِ أَطْفَالِنَا  
رِبْعُنَا الْحَرِيفِ بِالصَّيْفِ لَكِي تَهْدَأَ رَعِشَتُنَا .

نَادَانَا مِنْ وَرَاءِ حُجُرَاتِنَا  
نَادَانَا بِصَوْتِ فُتَّاحِ يَكْسِفُنَا وَيُهَرِّقُنَا  
نَادَانَا بِصَوْتِ يَهْتِكِ بُوصِنَا وَخَشَبِنَا .

أُمُّ بِنَا كِي نُصَلِّي صَلَاةَ نَقْلِ  
أُمُّ بِنَا كِي تَعْتَدِلَ نَارُ وَاَحِنَا .

هَبِيكُ عَدَاؤُنَا  
وَصَخْرُ عَشَائُنَا  
وَمَسْتَنَامَتِدَقُّ كَدَمِ الْعَادَةِ بَيْنَ أَرْجَلِنَا .

نُصَلِّي كِي نُقَتِّتَ حَصَى كَلَانَا



نُصَلِّي كِي نُبَلُّ قَتِينَا لعشائنا .

ولا حصانة للجصاة

ولا للوردة

فالكلُ تحت الرعدة .

وُلدنا من انقلاب شفةٍ

من انقلاب جفونٍ

ومن ضربة قرنٍ على حجره

١٩٨٧-١٩٨٨



## قبل أن يبرد الياسمين ، بعدها تفتحت الوردة

---

جهاد هديب

قلب مقضوم

إلى علي .. على سقر

لي جراه خائف ،  
لي وجه غريق صبور .

رأيت  
قبضتني تمسك بشويعها لأول مرة  
فاشرتني إلى صخرة فكملت بهدي  
والى أشجار  
طردت يماما

بينما نَعْقِدُ إِلَيَّ  
أَنْ أَتُرِكَ دَمَشَقَ  
مِنْ جِهَةِ خَطَايَا .  
فَالْيَاسَمِينُ لَيْسَ أَكِيداً  
حَلْمُهَا بِهِ

بدا قاسيونُ مُفَاخَذَةً انْقَضَتْ  
حينَ أَكَلْتُ آخِرَهُ الْغِيَمَاتِ

### طَلَعُوا مِنْ ظِلِّ خَفِي

طَرَاوا  
عَلَى الْغُرْفَةِ مِنْ قُبُلِي  
ثُمَّ ذَابُوا .  
لَا طَلِيَةَ لَهُمْ فِي سِرِّي  
كَأَنَّ غَفْوَتَهُمْ عَلَى جَنَاحِ أَرْقٍ ،  
لِلدَّلِكِ أَحْبَبْتُهُمْ مَلَائِكَةً  
وَأَحْبَبْتُ الْمَشْيَ  
بَيْنَ أَسْرَتِهِمْ .

لَهَا وَجْهٌ دَمَشَقَ أُمِّي  
تَعَلَّقْتُ نِيَّ بِأَخْوَةٍ وَلَدْتُ لَهُمْ فِي الطَّرِيقِ ،  
طَلَعُوا مِنْ ظِلِّ خَفِي  
وَحُلُّطُوا صَوْتِي بِبِكَائِهِمْ  
ثُمَّ أَخَذُوا مِنْ خَطَوَتِي  
وَوَقَعُوا فِي الْأَرْضِ .

إِنِّي  
الْخَفِيفُ  
كَأَنَّمَا أَحْيَا مَنَامَ سَوَايِ .

جيت بي إلى حياة  
تحدث في المرايا  
فلا أحسن تذكر أو نسيانا

### صفتُ ، لا ادري لماذا

عتمه  
نحضر الليل أكثر  
كأنها التي ولدت  
كأنها التي أرضعته من ثديها حتى  
اسود .

حين بلغت آخره  
رايت حبيبتي كلها  
بيضاء عاقر لا تلثني .

على غفلة صفتُ

لا ادري لماذا

كأنه يرى الشجرة  
فيدرك المرأة .

قلت :

الملاك اننا

أخرج إلى امري ،  
فأمطر دمشق ملحا قبل الصبح  
ثم المنيها مرة أخرى

صفتُ ثانية

لا ادري لماذا

والقيت حجراً ورثة سياج

## تسقط ريشة من أعلى

وكلو فجأة  
أضاءت جبهتك  
ذاك الجانب من العتمة ،  
لقد جاءت سحابة  
شغلتنني برملها

أنا البعيد عني  
أراك في الذي مضى  
تشبهين أيقونة  
لما تصدع الجدار  
الحقيقية إلى كتفي .

لا بيت سوى الثلج  
وأذهب في نومي  
مفلما تسقط ريشة من أعلى  
ما إن تسكن إلى أضرار  
حتى أنتبه  
فاتنغ قلبي كعبد أخرج ،  
خائف من تعبي  
وابتهج لسيدي  
كلما وقع

## على شية الرغبة بها

تظل  
تمرض بي ،  
كلما تذكرت بردي  
ريشحتني من جسدي  
كعرق بارد .

بعد حين  
 تتخفى في ثياب الملكة .  
 سوف تورقني شجرة حنائها  
 ثم تندلع في  
 دمشق  
 وإن ساءت طواياها  
 هي  
 الصدفة التي انتظرني تمشع مدن  
 كي أولت ،  
 هي  
 الرغبة أيضاً  
 لا سواي  
 إلها  
 لا سواي  
 ألها



## سأكون بين اللوز ...

### حسين جميل برغوثي

بعد ثلاثين عاماً أعود إلى السكن في ريف رام الله، إلى «هذا الجمال الذي تمت خيانتة». نفيت نفسي، طوعاً، عن «بدايتي» فيه، واخترت المنفى، وأنا ممن يتقنون «البدايات»، وليس «النهايات»، وعودتي، بالتالي، «نهاية» غير متقنة.

كان القمر بديراً، والهواء صقيعاً في جنائن اللوز حول بيتنا وأنا انجول بين الظلال وأتأمل في هذه «النهاية». أرجعني إلى هنا مرضي بالسرطان، ووجع في أسفل الظهر مستمر إلى حد الملل. والملل، كما قال عنه كيركيفارد، «مرعب إلى حد لا يمكنني عنده أن أصفه إلا بالقول بأنه مرعب إلى درجة ملة». والمرض، عندي، وجهة نظر في الحياة.

لم يعد لي من مكان في كل هذه «الانتفاضة» إلا التردد، بشكل ممل أيضاً، على مستشفى رام الله، فهو الآن كعيتي أو حائط مبكاي الأخير. هناك متسع لي بين الولادات الجديدة في الطابق العلوي، وبين نلاجة حفظ الموتى تحت. أعني بانني معاق تماماً، وأطوف على حافة الأحداث، في ضواحي الأشياء. مثلاً، في ممرات المستشفى الغربية، ممرات تسكنها كائنات بقبعات خضراء وأردية خضراء، خبيرة في «التشريح»، تمشي وراء عربات عليها مخدرون لم يفيقوا بعد، أو لن يفيقوا أبداً. وفي باب غرفة الطوارئ تتدفق سيارات إسعاف عليها رسم هلال أحمر كالذي كنت أراه خلف الجبال، وجرحى وشهداء، وأنا تائه أسأل عن دكتور أمراض الدم. فترد ممرضة متوترة: «نحن في حالة طوارئ، ألا ترى؟». فادرك أنني شخص زائد عن الحاجة، مريض متطفل يمشي نحو مصيره وحده،

بهواجس فردية، لست «زائراً»، ولا «معافى»، ولا جريحاً ولا على وشك الشهادة. بل «مريضاً عادياً»، أي لفظة حائرة بين قاموسي الموتى والأحياء، بين الولادات الجديدة في الطابق العلوي، وبين نلاجة الموتى في الطابق السفلي. بماذا يشعر كائن قدره أن «يراقب»، ممنوع عليه «التدخل»، ويشم رائحة الأدوية، بدل الزعفران، بين طابقتين؟.

هذا ما أرجعني إلى الريف، إلى جمال سبق وختته، رجعة غير محكمة الحبكة. كنت أخطط للعودة من زمن. فزرت جبال طفولتي، ليلاً. كان القمر كاملاً، والصمت شاملاً، بين خرائب «دير» قديم ومهدم، في قمة جبل بعيد عن القرية. وقفت هناك أتأمل البدايات والنهايات. فجأة حدث شيء غريب فعلاً. سمعت صوتاً يشبه بالضبط بكاء طفل صغير، يأتي من جنائن التين والزيتون المقمرة، وقف شعر رأسي من الدهول، وحدثت في تفاصيل الظلال، والصخور البيضاء، ولم أر أحداً، بدا الصوت وكأنه يأتي من كائن لا يرى في هذا البر الواسع.

مشيت نحوه بحذر، خائفاً ومندحشاً، فواصل بكاءه، ولكنه كان يتعد كلما اقتربت. أسرعت ولم أصله. قطعت عدة جنائن وكان لم يزل بعيداً عني بنفس المسافة. رجعت من حيث أتيت، وقلت بأن هذه جبال بها شبه الجنون، أو مسكونة بالجن، أو مختلفة، ببساطة. ولكن الصوت لحق بي، واقترب إلى حد محرج ومخيف. حملت عصا واتجهت إليه، وأنا لا أرى غير شجر قصير مقمر. كان في الحقل الأول، ولما وصلت بدا وكأنه يأتي من الثاني، واحترت تماماً. فكرت بأن هذا قد يكون «ضبعاً». ولكن ليس لضبع صوت بهذه الرقة، بهذا الحزن، والطفولية، والشعور الماورائي. على كل، قد يكون «ضبعاً». والضبع يخشى من النار، ويهاجم المتفردين مثلي، وقيل بأنه يرشق بوله على وجه الضحية كي يتخدر حسها بالأشياء. أخرجت علبة كبريت من جيبتي، ورجعت نحو خرائب الدير، ووقفت هناك أفكر.

كانت أُمِّي يتيمة، وعاشت زمناً ترقص وتغني في مواسم فلاحية المنطقة. وتبناها عم لها يدعى «قدورة»، شيخ عملاق وصلب، كان يسكن مع أخيه، على ما أعتقد في هذا «الدير»، وكانا قاطعي طرق مسلحين، أيضاً. إن اختفت فرس أو بقرة قالوا إنها في «الدير الجواني»، ولم يجرؤ أحد على الذهاب إلى هناك.

في ذات ليلة كان راجعاً إلى الدير على ظهر حماره، ورجلاه تتأرجحان فوق الطريق المقمرة، فلغقت قدمه اليمنى أفعى «زعراء» (قصيرة وملونة وسامة جداً). نزل، وقفر قفرات متوالية قبل أن تفلت قدمه من نابها، ووصل الدير منهكاً، ومات هنا، حيث أقف، ربما. كانت أُمِّي تقسم لي، وأنا طفل، أنها رأت نفس الأفعى «الزعراء» تطير فوق الجبال المقمرة وتزغرد لأنها قتلتها. ومرة قالت بأنها أفعى لها قرنا ثور هرم، ويتحرك العشب اليابس من زفيرها، وتدعى «أفعى القصب».

خبطرت ببالي «ذاكرة المكان» هذه، وأنا واقف فوق الخرائب. غرباً، في قمة جبل مغطى بغابات صنوبر وسرو وبوط، تشع أضواء النيون من مستعمرة إسرائيلية تدعى «حلميش»، عندهم، و «مستعمرة النبي صالح»، عندنا، أضواء باردة، وكاشفة، ومحاطة بأسلاك شائكة. وبدت المستعمرة معلقة في الفضاء، ربما بنسب الضوء أيضاً، ولم تلمس الأرض، ولا التاريخ، بعد.



ماذا يرى مستعمر جاء من روسيا أو أستونيا، ربما، قبل سنة فقط، حين يفتح الآن شبابه، ويحدق في نفس هذه الجبال التي انا فيها؟ ماذا يرى، أو يدرك من هذه الجبال التي تسبح في تاريخها وتزغ منه؟ لن يرى، حتماً، الافعى الملونة التي تطير وتزغرد فوق الخرائب، ولن يسمع هذا الصوت الذي يبكي، ولا هذا السر الذي يجعل حتى مصابا بالسرطان يمشي فيها في الواحدة ليلاً لن يلمس التاريخ، ولو كان عرافاً، ليس تاريخي انا، على الاقل، ولو كان إلهاً.

وانا واقف فوق الخرائب تلك، شعرت بفرق شامع بين نوعين من «الضوء»: القمر والنيون في المستعمرة. كان الأخير مرتباً، ومهيئاً، حاد البياض، منتشرأ حتى وراء الاسلاك الشائكة التي تعزل كل مستوطنة عن محيطها، أشبه ما يكون بـ «رؤيا مسلحة»، باحتلال يصري، ومعمار ضوئي لدولة تهذي حتى في منامها برؤى مسلحة ومضاءة بالنيون. وبدت المستعمرة كلها كتاباً في النفس أيضاً: في العلاقة بين «القوة» و «الضوء»! لم يدرس أحد، بعد، العلاقة بين القوة والضوء.

وبدا لي بانني ارى «ذاكرتين» معاً: ذاكرة الافاعي التي تزغرد وهي تطير، وذاكرة من رؤى واساطير مسلحة تحلم بإبادة الافاعي. (أولم يقل إسحق شامير، رئيس وزراء إسرائيل السابق، في الإنتفاضة السابقة، بأن العرب «أفاع»؟). وبين الذاكرتين، ذاكرة الضحية وجلادها، ما يشبه الوادي، أو «الهوة»، صدى عميق ما، وأنا واقف على شفير هذا الصدى اللامرئي. هل يمكن لهذا الصوت الغريب الذي يشبه بكاء طفيل صغير في هذا البر المقيم أن يكون قادماً من أعماق الصدى؟.

لما رجعت إلى بيتنا سألت خالاً لي، أكبر سناً مني، وذاكرة، عن الصوت قال: «هذا صوت حيوان صغير يدعى الـ «غريبا». كانوا قديماً يطاردونه بكلاب الصيد والبنادق، ولحمه لذيق، والأذن انقرض تماماً. ربما أنك سمعت صوت آخر غريباً في هذه الجبال!». قلت لنفسي: لا، رأيت غريبات أخرى كثيرة في مستشفى رام الله، كن يلدن ويولدن في الطابق العلوي، فوق، أو يحفظن في ثلاجة الموتى، تحت، لكن رأيتهن...



أدمنت العودة نحو الدير الجواني، وكأني مأخوذ بالوقوف في مهبط ذكريات أهلي القدماء هناك، وأحاول تركيب «بداياتي»، من «نهاياتهم». مثلاً، كنت أحاول أن أتخيله، عندها، «قدورة» هذا، واقفاً فوق سطح الدير، مشرفاً على أودية عميقة ومقمرة، وعلى جنائن متدرجة، محروثة ومزروعة، وهو يعزف على ربابته. حلقت لي أمني بأنهم كانوا يسمعون من القرى المجاورة والبعيدة. أتخيله وقد علق فوق كل جدار من جدران الدير الأربعة بندقية، وصعد الدرج الحجري الضيق، وفرد عباءته تحته ويدا بالعزف. لا أحب الربابة، بل الناي، وأحاول أن أتخيله، قاطع الطرق هذا، وهو يعزف الناي. قيل إن في القصب سراً إلهياً، كان الله سبحانه قد أودعه في صدر النبي محمد، ولم يستطع النبي تحمله فباح به إلى علي بن أبي طالب، وأمره أن لا يبوح به لأحد. ولم يستطع علي تحمله، أيضاً، فذهب إلى واد عميق وبعيد وباح به لقصب ذلك الوادي. من يومها وكل ناي من القصب تصدر عنه نغمة هي سر إلهي ممنوع لفظه بالكلام. وحزن الناي، كما يقول مولانا جلال الدين رومي، حين الحشب أو القصب الذي صنع منه إلى غاباته الأولى التي قطع منها، إلى «أصله»، أو «واديه الأول».

فإلى أي أصل كان يحن قدوره هذا؟ وإلى أية بدايات؟.

\*\*\*

من حيث يعزف، فوق سطح الدير، كان تقريباً يستطيع أن يرى قرية «دير غسانة». أصل قبيلتنا، وأصله، من هناك. الأصل الأقرب، على الأقل.

مرة اختلف شيوخها معاً، فتسلل جد جدي، في ليلة مقمرة كهذه، إلى بيت كانوا ينامون فيه، وذبح إثني عشر رجلاً من أقاربه هناك. ثم حمل خيوله وجماله ونساءه وأولاده، وهرب إلى هذه البقعة النائية التي سأولّد فيها، بعد قرن ونصف على «هذه البداية».

وقدوره من هذه «السلالة» الهاربة. وأخوته أربعة، بعدد بنادقه التي علقها على جذران الدير. وكان «كايد» أكثرهم سطوة، وسكن معه في الدير الجواني.

فيل بأن كايد هذا، ذات ليلة، كان يركب فرسه البيضاء، فمرق صدفة أمام ديوان حملتنا، حيث كان شيوخها يسهرون، فرأى قدوره خارجاً من هناك يزفر غضباً لأن أحد الشيوخ قاطعه عند الكلام. دخل كايد وأمسك بالشيخ من قميصه وقال له: «كبرت قرونك في غيبتني، وأنا من سيكسرهما». وكان ساعد قدوره الأيمن. مرة تسلق بالحبال أسوار قلعة لشيخ كبير في المنطقة، وفتح البوابات من الداخل، ليلاً، كي يسوق الخيل والبقر معاً، فاستيقظ الحراس وقبضوا عليه، وسجنوه. ولما وصل الخبر إلى الدير الجواني، قالت أخته: لا تخافوا عليه، بل على ماذا سيحدث للقلعة. وبعث قدوره بقصاصة ورق تندل الشيخ بإطلاق سراحه في ثلاثة أيام، وأطلق سراحه.

ليس غريباً أن جنازة كايد هذا كانت خاصة: عندما شاع خبر موته في ذات ليلة خرج نفر من رجالات قريتنا إلى السطوح والساحات، وبهد كل منهم عصا عليها خرقة مبلولة بزيت الزيتون أو الفار، وأشعلوا المشاعل، ورقصوا حتى الصباح إحتفالاً بموته.

وأما قدوره فعاش زمناً بعدها حتى مات بلدغة الأفعى التي تزغرد، وتشردت ثلاث «إناث» كن في حمايته: زوجته، وأمي، ورهابته.

زوجته كانت مدمنة على شم الد «سعوط»، وسميت، بالتالي، «سعوطة». تركت الدير الجواني الذي بدأ يقفر، وسكنت بيتاً حجرياً في القرية على النمط الصليبي: بوابته من خشب ثقيل، وجدرانها وسقفها أشبه بقوس حجري واحد، وكله يشبه نفقاً بدا لي، وأنا طفل، بلا حد. كانت أمي تبعثني للنوم عند سعوطه فيه، أحياناً. استيقظت مرة على ضوء سراج شاحب ينتشر بصمت في أرجاء هذا المكان الأشبه برحم غريب ودافئ، وكانت تلهث، وتشم السعوط، وتتمتم أدمية وتعاوذب غامضة.

فيل بأن الجنين يسمع صوت الدورة للمدوية في رحم أمه وكأنه هدير بحر، وبعد الولادة يغفو على أي صوت يشبه هذا الهدير الرحيمي، أي الإيقاع الأول. كنت أشعر بهذا الإيقاع في صوتها، وذبذبة شعلة السراج تريد الإيقاع. كانت واقفة كالأم الأولى، أمنا الأرض، وعلى رأسها لفة قديمة باهتة الألوان، مطرزة بسلاسل من عملة فضية عثمانية ترن كلما حركت رأسها، وعلى ذقنها وفوق شفتيها العريضتين وشم أخضر غامض يقترب من الكحلي. ومشت ببطء نحو البوابة ثم نحو السراج، ووقفت

تفكر في شيء ما. والدنيا مطر في الخارج، وريح.

كلت أصبحت، بعد موت قدورة، «داية» القرية. يأتونها حتى في مثل هذا الوقت، كي تسخن للاء في إثناء نحاس على نار موقد، وتتمتع أدعية عن فرس أصيلة سوف تنهض بالسلامة، وتسحب الوليد الجديد من رحم أمه. كم كنت أحاول أن أفهم ليل الولادات الجديدة هذا، وماذا تفعل «سعوطة» فيه، وكيف تعيش من هذه المهنة السحيقة. وفي الميلاد لغز، كالرحم، والأم، ومشاعر «سعوطة» نفسها.

انتهت «سعوطة» مهانة ومذلة، عندما وضعتها ابنتها الوحيدة في ملجأ للعجزة في رام الله، لأسبوعين فقط، وانكسر شيء في روحها، ولما استعادتها من هناك، ماتت بعد فترة قصيرة، وأغلق بيتها الصليبي إلى الأبد، حتى انهيار هو الآخر.

وأما أمي، فهجرت «الدير الجواني»، هي الأخرى، وقعت في حماية أقرباء ليست فيهم لا رجولة قدورة ولا كرم روحه، وقالت لي، مرة، بأن الله بنى سوراً حول قلبها، ولم تعد تشعر بأحد، أيامها، أو ربما «من أيامها». وأحبها أبي، رجل من نفس سلالة قدورة، وفيه نفس «العرق»، وربما نفس اللعنة العائلية، وأراد الزواج منها، ولما رفض أقرباؤها دعى صديقاً له يدعى يحيى، وقعدا في باب البيت، وفي حضن كل منهما بندقية، وقالا بأنهما سيقتلان «كل من تخول له نفسه أن يتزوجها». ولما فاز بها سافر في «شهر عسل» إلى عمان، ثم عاد وزرع لها الجنائن حول بيتنا باللوز.

بعد عقود انتهت يحيى سائق شاحنة بين الأردن والكويت، في هذا الطريق الصحراوي الذي تصل الحرلوة فيه ٤٥ درجة مئوية في الظل. طريق مستقيم يمتد إلى الأبد. كان يضع حجراً على «دعسة ليتزين»، ويربط اللقود بخيط كيلا يتحرك، وتمشي الشاحنة وحدها. وفي يوم ما وجدوه ميتاً في الشاحنة، وهي تمشي به وحدها، ربما باتجاه حقول النفط.

\* \* \*

لم يمت قدورة كله حين لدغته الأنعي الزعراء: بقيت ربابته! ولم أزل أسمع أصداها في الفراغ الذي يقصّل «بدايتي» عن «نهايته». ليتني أقدر أن أخرج فيلماً يدعى «سيرة حياة ربابة».

ورثها أبي عنه، وغنى عليها حتى سنة ١٩٤٨، ولم يعد يغني أي شيء في حياتي، ولا يلفظ أية لفظة قد تشير إلى أي حس عنده بالغناء. كان وكأنه قد نسي صوته تماماً. وأعطى الربابة لآخ له مشهور يصمته. يتربع أمام بيته إلى الأبد، ويدير بصره في الجبال المفتوحة، حتى اشتهر بحلّة البصر، أيضاً. إن ضاعت فرس قالوا ابحتوا عنها في الجبل الفلاني، وإن زرع أحد حقلاً بعيداً بالخضار قال بأنه رأى غزالاً يقضم ما زرع.

قيل إن صوته من أجمل أصوات منطقة رام الله قاطبة، ولكنه اختار الصمت لسبب ما. مرة سأله عن أسعد أيام حياته فقال: «عندما كنت ألعب بالتراب بطاقتي وأنا صغير». وصدات ربابة قدورة عنده، وتحلل وترها من كثافة الصمت. مرة واحدة فقط سمعته يغني، في خلال أربعين سنة، وليس لأكثر من برهة، في عرس ابنته.

كان ديوان قبيلتنا مضاء ليلتنا بمصباح كبير، وبفرح، وبقهوة عربية، وكان غناء نساء يأتي من

بيت قريب، بيته، وكل كائن بدا فرحاً، إلا هو، كان وكان قوة فيه تربت على مقاومة الفرحة. وكان قاعداً في صدر الديوان، في عبادة خردلية، وعقال أسود، ووقار يليق بشيخوخته، ويدير بصره في ملامح الحضور بصمت، وكأنه يتأمل امتداداً آخر للجمال. فجأة بدا الكل يصمت، ولو وقعت إبرة لسمعت رنقتها، ثم قام شيخ واقترب منه، وحلفه بالله وفرحة ابنه أن يغني. كنت قريبه، ولاحظت رعشة لاشعورية في أخايد وجهه رقص منها «خال» فآكن قرب آتفه. اغمض عيني لمدة، ثم سمعت صوتاً لم أسمع شبيهاً به في حياتي:

«جبولي العرق بيضا في كأسه وقالوا لي: افرح. يعد ما شاب رأسي».

ولم يكمل. ولم يكسر أحد الصمت ليقول له اكمل.

\* \* \*

والصمت موسيقى. هذه حكمة قديمة، ولكن قلة تعرف أن الصمت أنواع. في الدير الجواتي نوع غريب من الصمت، والدنيا قمر، والهواء صقيعي. مثلاً، أمام مغارة رومانية ذات باب صغير ومستطيل كان فيها، قديماً، حوض ترسبت فيه مياه فوق هياكل عظمية متحللة، وجماجم، ودمره لصوم الآثار بحثاً عن الذهب.

وصلت إليها عبر طريق قصير فيه حرش صنوبر وسرو وزعتر برقي. صمت شامل، وقمر، ورأس صنوبرة يهتز من نسمة خفيفة. فجأة سمعت «عطساً»، عطساً مكتوماً وخافتاً، ليس للإنس ولا جن. وكان يقترب مني، فوقفت محتاراً. وفي لحظة أسرع من حلم رايت قطيع غزلان يعبر الطريق، ويتقافز ويعطس، وكل غزال يبدو معلقاً في الفضاء لوصله ثم يقع، كنت كائنني أرى قطيع ظلال غامض، والشجر كان فاكناً، ولكنه أوشك أن يغني. ثم حل صمت مخيف، وكان شيئاً لم يكن، صمت أشبه ما يكون بمرور زمن سحيق على جمال ساد ثم ياد.

وقفت كمن وقعت على رأسه الطير، ثم خطر ببالي أن صياد غزلان قد يكون نصب «فخاً» لها، ولي، من هذا النوع الذي يكسر حتى عظم الفخذ، وساقع فيه، أو قد يكون هناك ضيع قرت الغزلان منه، ويكمن الآن خلف صخرة أو عرق شجرة.

لا يستيقظ في العزلة إلا ما هو كامن فينا أصلاً. واستيقظت في ساوس كثيرة. أمامي مرج واسع، محروث، خال، قمر، ويمتد حتى أسوار الدير. والإنسان، أي إنسان، يخاف من الفراغ. خفت العبور في المرج مكشوقاً من كل جهة. هناك غرسات زيتون صغيرة، أشبه بالظلال الداكنة، بدت لي تشبه وهبان الدير القدماء، وهم يلبسون السوداء، ويغنون لـ «ساكن العالي»:

«من هالمرج الواسع

إيدينا مرفوعة

زي للشجر العالي».

أعني أن هناك طاقة روحية خاصة تطفح من هذه البقعة، وإن فقدت تركيزي، أو نمت، ستستيقظ «قوى المكان» للكامنة، وكان كل شيء فيه، حتى الحجارة، حانت مواعيد عودته للحياة.

عبثت للرج وكلفني مخدر، أو منوم مغناطيسياً، على هذه الخافة بين اليقظة والحلم، بين السحر

والوقت، في حقول الصمت الشامل، هذا النوع من الصمت الشامل. لا أحب أن يكون معي أحد هنا. فالإنسان كأنه قادر على لفت نظر الآخرين إليه، وأريد المشي هنا منسياً، لا انتبه إلى أحد، ولا يتبه إلي أحد، لأواجه وساوسي وحدي.

وصلت باب المغارة، ووقفت. شعرت وكأن هناك جماجم أجيال تنقلب تحت العتبة. وشعرت بأن الإنسان ظل خفيف ومقر يتراجع بين قوتين: قوة الهيكل العظمي المسجى في حوض ماء من أيام الرومان، وقوة تصعد به نحو الأعلى، كالسرو والصنوبر والفولان والزعرتر البري. وتنكأثر حوله، في مرج الظلال المتوسط هذا، حكمة الشعالب، كما قال محمود درويش، حكمة تهتف به أن عش لجسمك، لا لوجهك، عش للحمك، لا لحلمك!

وكنت متهاكاً. فالسرطان إطلالة على جبلين في ناحيتين مختلفتين: جبل اللحم غرباً، والحلم، شرقاً، جبل الجسم، تحت، والوهم، فوق. ورفعت يدي مثل الشجر العالي من هذا المرج الواسع، كي أبدو كيتونة، لا ككهف. وربما بدت مضحكاً، ولكن من قال بأن هذا ليس حلماً أو وهماً أو صلاة، فلا توجد سماء أقرب إلى الأرض من سماء الدير فوق الجبل،

«هون السما قرية

ويسمع منا يا حبيبي».

وفينا كلنا قوة وراء القيزياء. قعدت بعدها على سور الدير أمام المرج، ولكن، كما قال مولانا جلال الدين رومي، لن أقعد هنا كي أعدد بركات لا تفهمها الرياضيات.

\* \* \*

وللمرج لون الملح الأبيض، ويشبه بلورات قمرية تكاد تشف عما في باطنها. وبذا لي أنني أرى فيه طريقاً بثلاث شعب، كما في حكايات أهلي عن الجن:

طريق «الوضوح»،

وطريق «الغموض»،

وطريق «اللاعودة».

كثت أمني تقول بأن القولة تقعد على مفرق طريق بثلاث شعب، وتضيء «سراج القولة» (حشرة على رأسها نقطة مضيئة من الفوسفور وتطير ليلاً، فتبدو سراجاً هائماً، أو عيناً من أعين المكان)، كي تقرري به الثلاثين. وتطحن ملحاً، وأندأها مردودة إلى الخلف على كتفيها. القولة تموت إن ضربتها بالسيف ضربة واحدة، ولكن، إن «ثبيت» عادت إلى الحياة، ولذا، إن قالت لك «ثن»، قل لها «أمني معلمتتش». هذه كانت وصية أمني لأمرها الصغير، الذي لم يكن يملك، بعد، إلا سيف خشب. ولكن، في أمة شعبة مشيت، في بداياتي؟ ليس في طريق الوضوح، فقد عشت تائهاً ثلاثين عاماً، وليس في طريق «اللاعودة»، فقد عدت إلى الدير، وبالتالي، مشيت، حتماً، في «الغموض».

\* \* \*

واللهم غلّة!

كنت أحسد الرعاة على حريتهم وبراريهم، وأحلم، وأنا طفل، بأن أكون راعي إوز، أو حجل، أو

غزلان. وسبب ذلك حكاية أمي عن أمير كان يملك قلعة فيها ما لذ وطاب، وفيها كثير من البهم والدجاج وأبراج الحمام. ولكنه كان بخيلاً. وفي ذات يوم مرّ عليه سيدان غريبان على فرسين: سيدنا «الحضر الأخضر»، وسيدنا المسيح. وعزّ عليه أن يذبح لهما من غنمه أو طيوره، فذبح طفلاً يتيماً كان في حمايته، وطبخه باللبن، وقدمه لهما على صينية. نهض سيدنا الحضر وقال «قم يا ذبيح اللبنة». فانتفض اللحم المطبوخ ونهض الطفل أمامهما. فدعى سيدنا الحضر الله سبحانه أن يحول كل اغنام الأمير إلى غزلان، وكل دجاجة إلى حجل بري، وكل حبشه إلى إوز في الجبال. وهكذا كان. أما الليل فساد الأرض منذ لحظة ذبح الطفل، والنهار منذ بعثه حياً يرزق من صينية اللبنة. وتخيلت ذلك الطفل الذي تركت «حكايات أهلي عن المكان» مصيره غامضاً، راعي إوز أو غزلان أو حمام بري. أردت بأن أعيش معه، ولما كان حلمي مستحيلًا، فقد صرت أحسن إلى مرافقة من يشبهونه: الرعاة!.

الحمت على أمي فاشترت لي شاة حمراء، وشيطانة، وأخف من غزالة في الهرب مني، وبحجة رعيها صرت صديق صاحب أكبر قطيع في الجبال. وقبلني «علي الراعي»، لأنني كنت أرعى قطيعه كله، وليس لي فيه إلا شاة حمراء.

كنا نخرج من القرية في أول الصباح، والندى متجمد ويلمع فوق العشب كندف الثلج، والهواء بارد. وفي عز الظهيرة - وهي، عند الرعيان، الوقت الذي يصل فيه ظل عصا مزروعة في الأرض إلى أقصر مدى له، فيكاد يختفي في العضا - «نورّد» القطيع إلى «قتيلية».

وتلك عين تبعد مسيرة ساعة عن الدير الجواني، إلى الجنوب، وتنبع من شق في أسفل صخرة عظيمة لا يتسلقها إلا شجر العليق والبوط أو كلب خفيف، وحولها بساتين مروية من كل ما يلذ ويطلب من الفواكه، كل صنف حسب موسمه، خوخ، وتفاح، ومشمش، مثلاً. اتقدد في النفيء فوق الصخور، وأغمض عينيّ لأسمع بقبقة الماء حين يصب من النبع في بركة برية، قيل أن يتوزع في البساتين. وعلي الراعي تحت الخروبة على حافة الواد يعزف الناي، ولكن بغمه فقط، ولا ناي في يده، وأذهلني ذلك.

وعلي شاب أسمر لفتحته الشمس، وجسمه مشدود كرجل غزال، ويعرف رائحة وطعم كل نبتة في الجبال، فهو وريث «سلالة الرعاة» في هذه المنطقة، منذ استتلاف الماشية في العصر الحجري حتى الآن. حلب الغنم في إثناء من الألميوم، وعصر فوقه قطرات من «حليب التين» (سائل أبيض، حمضي، إن لمس الأعين التهاب بعدة، وينز من عرق ثمرة التين المقطوعة عن أمها وهي لم تزال فجة)، فتشتر حليب الغنم إلى جبن لذيث جداً، بمذاق التين.

وعلي لا يعرف إلا البراري، حتى أسماء أخوته وأخواته أسماء طيور، مثل «عصفور»، و«عصفورة». ويحب ثلاثة أشياء: بندقية الصيد، والناي، والكلاب. ولكل شيء طقوسه. مثلاً، كان لا بد له أن يسرق الكلب وهو لم يزل جرواً، ثم يقص أذنيه وذنبه ويعقم جروحه بالخل والليمون وبعض الأعشاب. «عندما سيشتبك مع ذئب أو ضبع أو كلب آخر، قد يمسك به الذئب، مثلاً، من أذنيه أو ذنبه. ومن الأفضل أن يكون بلا ذنب أو آذن!». بعدها يدربه على شيئين: العنف المطلق، والطاعة. يصفر له

فينهش كل من أو ما يشير إليه، ويصفر له صفرة أخرى فينام تحت أقدام صاحبه كهخروف. في يوما ما قال بأنه سيحتفل بي. فصنع فخاً من حبة قمح : نقعها في الماء حتى انتفخت، وخرمها بإبرة، وأدخل في الخرم خيطاً فصارت تشبه صنارة صيد. وفي أول الصبح في القرية رأى دجاجة في الحارة فرمى الحبة أمامها، فابتلعتها، ثم سحبها وراءه بالخيط، وهي غير قادرة لا على لفظ حبة القمح من حوصلتها، ولا على الخلاص من الخيط، ولا على القفزة. وفي الليل، حول العين، شواها على النار.

كان القمر ليلتها قرصاً أحمر يطل من آخر الأودية، والبهم هنا وهناك، تمشي أو تنام بين الظلال. تعريت تماماً، ثم نزلت أصبح في البركة. وعلي يعزف الناي بفمه. فجأة قال بأنني أصبح في الدمع! قديماً، قبل أن يولد هو، قال، كانت هناك امرأة جميلة جداً قتلها أهلها، وكانت مظلومة، فتحوّلت إلى حورية تسكن في الينابيع البرية. وسكنت هذه العين فسميت «عين القتيلة». وتخيّلت الشق الذي تنبع منه العين في الصخرة عين حورية تبكي فيتجمع دمعها في بركة كبيرة ثم يتفرع في قنوات تروي البساتين من حولنا.

كانت ظلال البساتين، بسبب ضوء القمر، توحى بمخاوف شتى، وعلي يعزف بفمه نغماً غير مألوف، والوادي بدا طريقاً ملتوياً مضيقاً كطريق التبان، وأما الجبل فهذا امرأة نائمة تحت القمر. وقف، وكأنه شم رائحة ذئب أو ضبع، على صخرة قرب الخروبة، والبنديقية في يده، وصفر، فجاءت الكلاب والتفت حوله. صمت. صمت خاص وشامل، لولا أزيز الصراصير تحت الخروب وفي الوادي.

وتذكرت حكاية أبي عن تاجر كان يبيع الخوخ وللشمس على ظهر حماره، ينزل منحدرات الجبال إلى حيفا، ويأفأ، ويرجع بعد مدة. كان راجعاً في الليل، ومعه «كاز» من يافا، فأخذ ضبع يتحرش بحماره، وكلما حك الضبع جسده بالحمار رشق التاجر عليه رشقة «كاز»، وأخيراً رمى عليه بعود كبيرت مشتعلة، فاشتعل، وركض في الجنائن كمشعل مسه الجنون، ودبت حرائق خلفه وحوله. الضبع أسطورة الجبل. قيل بأنه يخطف عقل الرجل التائه المنفرد، فيلحق به وهو يهتف : «يا بابا يا بابا». وكان هناك لحظة يتحول فيها الأب إلى ضبع، والضبع إلى أب، لحظة كل من تسه يدعى «مضبوفاً». ويركض المضبوفاً خلف «أبيه» فلا يستطيع من حالته إلا عند باب مغارة الضبع، عندما يصطدم جبينه بأعلى باب المغارة، فيسيل دمه على جبينه ويعرف أنه كان يلحق ضبعاً لا أباً، ولكن الوقت متأخر، وبعد قليل سيقولون «أكله الضبع».

ليس غريباً، إذن، أن يقف علي الراعي على الصخرة، ويصفر لكلايه، وفي يده البنديقية. فعلي الراعي، كهذه الأفعى التي تزغرد وهي تطير، أو كالضبع، أحد أبناء هذا الجبل، ومن نفس تراه، ويشبه نغماً فيه ناي حزين، وفيه نفحة البراري الموحشة، أيضاً.

كبرت، وتركت علي الراعي لبراره. ولم أسأل عنه ولا مرة إلا عندما أصيبت بالسرطان، وبدأت أتسلل إلى جبال طفولتي سرا كي أعود إلى للسكن في ريف رام الله، إلى «هذا الجمال الذي تمت خيانتته». قيل لي بأن المخابرات الإسرائيلية اشترت له كلبتي صيد من قل أبيب، وتسلمت إلى قلبه عبر حبه البدائي والفريزي للكلاب. ولم يدر أن الكلب يمكن أن يكون «فخاً»، كحبة القمح. وفي ليلة

ما، قبل الإنتفاضة الحالية بقليل، سمعت بأن أحد أقاربه طرق بابه، وكان يسهر عنده دائماً، ولم يساور علي الراعي أي شك غريب عندما فتح الباب وخرج، فقوى بمسدس من العيار الثقيل، مسدس ابنه بالذات، يمتد إلى صدغه ويفجر رأسه بطلقة واحدة، لأنه «جاسوس».

أعرف الشاب الذي اغتاله، فقد كان يأتي إلى بيتنا في «بييريت»، ونسهر معاً، ولم يدرك أنه قتل أيضاً «بقعة في ذاكرة طفل» كتته في ذات يوم. هل أسجد أمام القتييل، وأقبل القاتل، كالأب زوسما في رواية «الأخوة كارامازوف»، أم أواصل العودة، سرّاً، إلى جبال طفولتي القمر، وأنجذب بقعاً كاملة كنت فيها «راعيّاً»، وطفلاً، ذات يوم؟.

صادر الإسرائيليون طفولتي، على أية حال : الجبال المحيطة بعين قتيلية. وفوق الجبل الذي كنت أسبح في بركته، وعلي الراعي يقف تحت خرويته، بنوا مستعمرة مضادة بمصاييح صفراء، وكاشقة، ومحاطة بأسلاك شائكة. الجبل، يا سارية، الجبل! وكان الذاكرة تهب عليّ، بدل أن أعود إليها. وصرت أنجذب هذه النواحي. ولم يبق لي غير «الدير الجواني».

في مستشفى رام الله، وأنا أقرب عريات عليها مخدرون لم يفيقوا بعد، أو لن يفيقوا أبداً، وأنا تائه أبحث عن دكتور أمراض الدم، وذهني مثل رأس مليء بغيوم بيضاء من الأدوية، عانقتني شخص غريب.

«أتذكرني؟». «متأسف، لا!». «أتذكر عين قتيلية؟». «نعم». «أتذكر صبياً صغيراً مثلك كان يحرس البساتين، ويسبح معك، وعلي الراعي يعزف الناي؟ أنا هو، ابن صاحب البساتين». «والبساتين؟». «أصبح المستعمرون ينزلون إليها من رأس الجبل ويطلقون النار علينا. وشقوا طريقاً ترابياً من المستعمرة إلى الواد. هربنا، ولم نعد. والبساتين صارت ولائم للخراب!». الهدم نملّة. هذا أكيد.



مثلما قلت، كان أبي قد زرع جنان بيتنا باللوز، في سنة ١٩٤٨، سنة زواجه. كان ظهري يتلوى من الوجع كإفني، بين ظلال اللوز القمر، وصرت أنسى، يا إلهي كم صرت أنسى، بسبب العلاج الكيماوي. وفي ليلة ما لاحظت بأن اللوز بدأ يتور، في طرف فرع صغير للوزة قرب البعر. وهذا التور فراشات بيضاء، تولدت من ضوء القمر. في معتقدات العرب قبل الإسلام أن أي أنثى تتعرض عارية لضوء القمر تحبل منه، وبالتالي، كن يطفن عاريات حول الكعبة في موسم الحج، وأبادهن على صورتهن، وينشدن :

اليوم يبدو بعضه أو كله

وما بدا منه فلا أحله

وكل لوزة، عندي، أنثى عارية في موسم حج وثني. - حدثت في هذه الفراشات، مقتنعة لسبب غامض، أنها ولدت كي تقول لي سرّاً قديماً، وثنيّاً، ربما، من أسرارني الأولى.

مرة قالت لي أمي : إن لم تستطع كتمان سر ما، احفر حفرة في الأرض وقله لها، ثم أهل عليه التراب، ادفته فيها. وسوف يعود إليك حين يأتي الربيع : كل نرجسة أو عشبة تبرز من ترمة تلك



الحفرة سترجع السر إلى سطح الأرض، ولن يقدر على سماعه إلا أنت! . وقفت في وسط الجنائن، وحاولت أن أتذكر أي سر دفنته، وفي أية حفرة، وأية نية ستعيده إليّ.

هناك لوزة يابسة ليست أكثر من جذع داكن، يتفرع إلى شجرتين ذاهبتين في الفضاء للمقمر الواسع. هيئة الجذع هذه كانت توقظ في شعوراً غامضاً أو، ربما، حذساً بسر قديم. عادة ما كانت تراقبني قطلة لا تقل غرابة عن الجذع : مرقطعة ببقع بيضاء وسوداء، وكان لونها صدى لهيئة الجذع، أي يتفرع إلى «لونين». وغرابتها تكمن في طريقة مشيها: تمشي بين قدمي حتى أتعربها، أحياناً، وأدوس على ذنبها فتقفز عالياً، وتموء بحدة. ولكن إن حاولت لمس فروتها هربت، ولمست أذري في أي روح من أرواحها السبع، فالقطلة في حكايات أهلي بسبع أرواح، تخفي غريزة البراري التي لا تثق بالناس. تهرب متراً أو مترين أمامي، ثم تستلقي على بطنها، وتتقلب، وتحدق فيّ. أومن أنها تريد أن تقول لي شيئاً ما، بالحركات، بدل اللفظ، والمواء، بدل اللغات السائدة. وفي ذات ليلة قفزت عالياً، وتسقلت ذلك الجذع اليابس، الأشبه بلوحة تجريدية بثلاثة أبعاد، ووقفت على رأس شجبتها اليمنى، ونظرت نحوي، تحت، ثم نحو القمر. ونجمدت تماماً، وكأنها صارت تمثالاً.

اشحت ببصري عنها مفكراً في ما الذي تريد قوله، وعندها لاحظت بأن اللوز بدأ ينور. لمست النوار، وشممتها، وشعرت بأنني أنا أيضاً سأنور، في يوم ما.

من عادات أمي أن تخرج نحووي بين ظلال اللوز، وتسال : «كيف صحتك؟»، فهي مقتنعة بأنني أخفي عنها مرضي. وليتها سألتني : «كيف صحتك؟». قلت لها بأن اللوز بدأ ينور! . وكان ذهولي شاملاً حين أشارت إلى تلك اللوزة قرب البئر وقالت : «هذه أول ما ينور». «لماذا؟». «زرع أبوك هذه الجنائن باللوز في سنة زواجنا. وكنت أشعر بالغربة في بيتي الجديد، فذهبت إلى الدير الجواني، وجئت من هناك ببذرة لوز واحدة، وزرعتها بيدي هنا، وهذه أول ما ينور، بذرتها من الدير الجواني! . يبدو بأن ذاكرة قدورة، أي ذاكرة أمي القديمة، هي أول ما ينور في ذاكرتها الجديدة. ويدون الذاكرة الإنسان بقايا إنسان.

وأتى الصباح، وكان مشمساً، وكسولاً، وفيه لسعة برد. أحب أوقات دخول الشتاء في الربيع عندنا. جلست منهكاً، بجسم طال تهدمه، في كرسي بلاستيكي أزرق قرب البئر. حولي عشب جديد، وطنين نحل، وحشرات، وديب نمل، ويصل أخضر زرعته أمي في حوض بدايني. يا إلهي، نسيت بأن في الدنيا طنين نحل، وديب نمل، وعشباً، ويصلا أخضر وشمساً دافئة. والإنباه إلى ما سبق ونسيته، أو حتى خفته، هو الورقة الأولى في إرادة الحياة التي بدأت تستعد لكي تولد فيّ.

مرة قرأت قصة عن أختين تسكنان في شقة في بناية قديمة في إحدى المدن، ووقوفهما يسكن رسام عجوز. وكلما التقى بإحدهما في سلم الدرج ابتسم وقال : «يوماً ما سارم راعتي. وأبيعها، وأطوف بكما العالم! ». شاب، وهو يكرر نفس الوعد، وتعودت الاختان عليه، تعودتا عليه إلى حد نسيان وجوده. هناك من يتعود على الأشياء إلى حد نسيان وجودها! .

ومرضت واحدة منهما. كانت تستلقي في سريرها قرب شباك يطل على جنائن من الشجر العاري. والدنيا تلجج، ورياح. وعن شجرة تحت الشباك تسقط الأوراق، واحدة تلو الأخرى. وكانت للمريضة

مقتنعة بأنها ستموت عندما تسقط آخر ورقة عن هذه الشجرة. وكانت تذبل، بالتدريج، مع الورق، حتى بقيت « الورقة الأخيرة ». مريوم أو يومان، والورقة في مكانها، رغم الريح والليل، والثلوج. وبدأت الأخت تستدر إرادتها في الحياة، حتى شفيت. بعدها نزلت كي ترى تلك الورقة، وتسقط الشجرة، فوجدتها مرسومة رسماً على أحد الفروع.

كان الرسام المعجوز يشعل مصباحه كل ليلة، بعد أن تنام، ويتسلق الشجرة، ويرسم ورقة لا تسقط أبداً.

رجعت الأخت إلى الشقة، التقت به في سلم الدرج، وقبل أن يقول شيئاً، قالت له: « لقد رسمت الآن رائعتك ». وأما أنا فكنت أشعر بأن كل ورقة في الجنائن، كل نواة « بسوم » صفراء، وكل ثملة، ونحلة، وحشرة، في صباح دافئ، ليس إلا « ورقتي الأولى، و « رائحة الجنائن ». فمصيري يولد، والأرض ترسمه.

\* \* \*

نعم، نعم. أعرف أن طريقتي في رؤية الدير الجواني، أو جنائن اللوز، تشبه « خريفية ». فالدير الجواني زيتونة مباركة لا هي شرقية ولا غربية ويكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار، وأنا، والفريريات، والجبل، والغزلان، والأفعى التي تزغرد، وقدورة، وذاكرة أمي، قطرات من زيتها! هذا يدعى « مد الزيتون في الزيت ». أحب هذا التعبير: « مد الزيتون في الزيت ». سمعته، أول مرة، في الإنتفاضة الأولى، في رام الله، في شارع خال، بعد انتهاء « جنازة » طفل استشهد. لا أحد في الشارع، وكنت عائداً إلى البيت، فرأيت عجوزاً تلبس ثوباً فلاحياً مطرزاً، يشبه لوحة مرسومة بالحبوط والإبر، وفيها كل لون ممكن من ألوان الفصول الأربعة، وكانه، أي سطح الثوب، « ورقة لا تسقط أبداً ». ولدى الفلاحات كبيراه، ووقار، ولهذا مدت المعجوز يدها إليّ لأنها معدمة، ولكن، بدل أن تشحذ، بدأت تغني:

« يخليك الله حجر رخام

لا ينزاح ولا ينقام

لا برغبة الحساد ولا بثينة الحكام

يخليك الله حجر البيت

وعند سنين طويلة في عمرك،

مد الزيتون في الزيت ».

وإذا كان الزيتون يمتد في زيته، فإن الجبل يمتد في زيتونه. نعم، نعم، أعرف أن رؤياي نفسها، رؤياي هذه، « خريفية » أخرى من خرايف هذا الجبل. لم أعرف قدورة أبداً، ولم أره، ولم أسمع ربابته، فهو، عندي، « خريفية » من خرايف الدير الجواني. وأنا المفتون به لست إلا خريفية أخرى عن خريفيته، رواية عن رواية أخرى، والراوي الحقيقي هو الدير، أي « هذا الجبل »، لا أنا ولا أمي، ولا قدورة، ولا الرابية.

أدمنت العودة إلى الدير الجواني كي أسأل جبله عن بداياتي فيه. ولكن من الأدق القول إنني أنا

نفسي لست أكثر من أسئلة هذا « الجبل » عن نهاياته الممتدة في نباتاته، وحجله، وغريباته، وغزلاته، وأفاعيه، وناسه. نعم، نعم، أعرف أن طريقة تفكيري في كل شيء هي « خريفية » جبلية، من بقايا بداياتي في قدورة حتى بقايا نهاياتي في ظلال اللوز المقمرة. حتى عندما قرأت قصيدة محمود درويش، وأنا طفل،

« على الانقراض وردتنا ووجهانا على الرمل

إذا مرت رياح الصيف أشرعنا للناديلا

على مهل، على مهل... »

تخيلت أنني ملقى على وجهي، مع وردتي، فوق خرايب الدير الجواني هذا، في عز الظهيرة. وستمتمد خريفيتي في « زيتي »، أعني، مثلاً، في ابني الصغير، آثر.

\* \* \*

لم أدر، قبل ولادته، ماذا أسميه. وفي حلم ما، رأيت أفقاً فيه شفق بسبع طبقات، خلف جبال من الأشواك، جبال الدير نفسها، ولكنها كانت موهة في الحلم، ففي الأحلام تصوير الأمكنة أقنعة للروح، وسمعت صوتاً رخيماً وعميقاً يكرر اسم: آثر، آثر، آثراً.

وهذا الاسم فعل، نعم، فعل، والفعل مهم في الحياة. جاء من نفس المصدر الذي جاءت منه « آثار » و « إيثار ». سميته آثر، ولم أدر أنني سأعود به نحو « آثاري »، وما آثرت. هذا الصوت في حلمي، هو صوت الدير الجواني، أو، ربما، دعوته، وفيه موسيقى خفية، ربما أنها صدى لربابة « قدورة » نفسه، من يدري.

كان لدي شعور بأننا، أنا وآثر، نعرف بعضنا، في حياة سابقة. وتخيلت بأن روح آثر، وروحي، كانا يعرفان بعضهما منذ الأزمنة الكنعانية، وكانا هناك يقيمان بين الرعاة في « أرض الغزالة والأرجوان »، ثم هاما في الزمن، حتى حلّ أحدهما في جسمي، وأما الروح الآخر، روحه، فقد ظل يسكن في المغائر والآفاق، ويراقبني، حتى حان موعد تجسده هو الآخر، فهتف بي من الشفق إن سمته: آثر. ولد في شتاء قارص، في مستشفى الهلال الأحمر في رام الله، ورأيت هناك، لأول مرة في حياتي، عملية الولادة: الطلق، آلام المخاض، وحين يتسع الرحم ويبدأ رويداً رويداً ليخرج رأس كائن مرتبك ومربك آخر، وشعرت بأنني أشهد ولادتي أنا، أيضاً، ولادة كائن سيسال الدير الجواني، في ذات يوم، من أين أتيت؟ ولماذا؟ وإلى أين أذهب؟ والإجابة عند « الهلال » في الجبل! قلت له، لآثر، يومها، « أهلاً بك في أول يوم لك على سطح الكرة الأرضية ».

كنا نسكن، أيامها، أنا وهو وزوجتي بتر، في بيت في سفح جبل في بيرزيت، يطل عليه حرش صوبور وسرو ولوز، نفس أنواع الأشجار التي زرعها أبي حول بيتنا سنة ١٩٤٨. وسيكبر آثر هنا، قرب ظلال ذاكرتي. وأنا وأمه زيتونتان هو زيتهما الآتي، خريفية عنهما.

فوق الحرش كانت تدوي طائرات هليوكوبتر إسرائيلية، منذ أول يوم له على « سطح الكرة الأرضية ». وصار يسمع الدوي، ويتابع الصوت، ليلاً، بحركة رأسه، تحت إضاءة شمعة خفيفة، وكأنه يتابع « قدره »، أو كأنه زهرة عباد شمس تتابع يوم قيامة. وقلت بأنه سيمشي ليس في طريق اللاعودة، ولا

في طريق الوُضوح، بل في طريق الغموض، مثلي.

وأول لفظة لفظها، حين تكلم، كانت «طائرة». وأول ذاكرتي، أيضاً، كانت ترحيل أهلي بالطائرة من بيروت، كـ «رعايا أجنب». ولم أدر ما معنى هذه «المفارقات» التي تشتبك فيها حياته مع حياتي. كأنه أنا، أو كائنني هو. حدث، أيامها، قبل سنة تقريباً، أن ذهبنا به، أنا وأمه، بتر، إلى هضبة الجولان، وزرنا مقاما مقدساً عند الدروز. سألت شيخاً درزياً هناك عن معنى كون «طائرة» أول كلمة لفظها على الأرض. قال لي: عندما يلفظ الطفل أول كلمة له، نقول، نحن الدروز، عنه، «لقد نطق». فعبر دورة تناسخ الأرواح، تحل في المولود الجديد روح قديمة ما، وتنطق عبره أول كلماتها، ربما أول ماضيها، أو أول مستقبلها.

ليس عبثاً أن أسئلة أثر كانت أكبر منه، وأغرب من أن يسألها طفل لم يبلغ الواحدة والنصف بعد. فهي أسئلة «الروح التي نطقت عبره»، روح هذه الجبال.

مرة سألني، «حسين، من كب التراب على الجبل؟» كنت أحمله وأطل به على الحرش، ولم أدر بماذا أجيبه، فقلت: «الأرنب، من غير الأرنب يكب التراب على الجبل؟». ومرة أتاني بقلم حبر أحمر وسأل: «حسين هل يكتب هذا القلم شعراً؟» قلت «نعم». قال: «ما لون الشعر؟» «القلم الأحمر يكتب شعراً أحمر، والقلم الأخضر يكتب شعراً أخضر!». ومرة رأى في الحرش بيت غل، فآخذ يرقص، ويدور حول نفسه، ويغني، ثم قال لي: «حسين، هنا بيت غل، أرقص، أرقص!»، ورقصت. كنت وكائنني اتعلم الإنتباه للتفاصيل الصغيرة (فأله في التفاصيل)، من هذه «الروح الكبرى» التي تنطق فيه.

وكان من المؤكد أننا جميعاً، أنا وأثر وبتر، سنجع إلى الدير الجواني، يوماً ما، لا لكي «تكتمل»، بل لكي «تستمر»، خريفية الجبل هذه. وعدنا، فعلاً. وزرنا تلك المغارة ذات الباب المستطيل، وقلنا لأنرانها «مغارة علاء الدين، صاحب الفانوس السحري»، فدخل إليها وأخذ يلعب، ويقول بأن علاء الدين تأخر في الرجوع إلى مغارته اليوم، وهناك طغى عليّ شعور باننا، نحن الثلاثة، ولدنا «خارج الزمن».

مرة قرر الفراعنة القدماء تغيير سنتهم القمرية القديمة من ٣٦٥ يوماً إلى ٣٦٠ يوماً فقط. ولم تفهم العامة كيف طارت خمسة أيام من السنة، فقالت بان الآلهة القمرية، أيزيس، خسرتها في لعبة دومينو مع أحد الآلهة العظام. وكل من يولد في هذه الأيام الخمسة يولد «خارج الزمن»، وإلى حد ما هذا يعني الولادة في «الزمن الضائع»، أو «الزائد عن الحاجة»، وهذا يعني أيضاً الولادة في زمن أكثر قدماً، وأصالة، ولكن الذاكرة نسيت أو تناساه، وهذا يعني، ثانياً، الولادة خارج «الزمن المستدير»، الدائري تماماً، المتفق عليه من قبل الكل، والولادة خارجه تعني أن المولود ليس جزءاً من «مساحة الدائرة»، ولا نقطة على محيطها، إنه، ببساطة، «خارج الزمن». هل هذه خريفية أخرى؟ نعم، نعم، نعم.

كنا ثلاثين في المغارة للمبادأة، أتذكر أصعب أوقاتي. عندما، قبل الانتفاضة الحالية بمدة، شعرت براحة موت في الجو، ومات، وجيبي. لا أعتقد بأن أحداً سمع عن «موت الوجوه»، بعد. وجهي

مات . قلت لبترا إن علينا، أنا وهي وآثر، أن نهاجر، إلى كندا، ربما، قبل أن تنتشر رائحة الموت أكثر. الفرار! ولكن فلسطين قصص . وبدأت أعرق، في الليل، أستيقظ على ضوء مصباح أحمر خافت، وأنا اتضح عرقاً، حتى أن قميصي قابل لأن «أعصره»، وكأنه كان منقوعاً في حوض ماء . وجع غريب في البطن والظهر، وإثناك، وفقدان وزن، وشهية، وحكة تحت الجلد، وانهرت . لقد مرض الجبل بالسرطان! . وبدأت أراجع، سراً، إلى جبال الطفولة المقمرة، إلى هذا الجمال الذي سبق وخنته، رجعة غير محكمة . واكتشفت بأنني ابن الحياة، لا الموت . وشيء في الجبل كان يقول لي، كلما حدثت في الزيتون والأودية المقمرة : حتى ولو بقيت سنتان للعيش، فإن سنتين هنا أعمق من قرنين «هناك» . قاوم! هذه الأرض لك، قاوم! كنت واقفاً أمام الشباك، مطلاً على الحرش، والصنوبر واللوز، وخطر ببالي أن ابتراء زوجتي، ستتهار إن انهرت، قاوم، لا لاجلك، قاوم . وشعرت بأن الجبل يهتف بي : «قل لها، مهما حدث، إن زرتني، ساكون بين اللوز! ستكون شمس، ويكون نوار يتطاير في الهواء، وتكون جنائن، ويكون نحل وطريق نحل، وحتى يأتي ذلك الوقت، قاوم» .

قال لي دكتور امراض الدم، في البدء، قد تكون مصاباً بالإيدز . يا إلهي! سنتي كلنا، أنا وبترا وآثر . ليس المهم أنا، مرضي وحدي لعبة بين الله وبينني، أما هما! كان آثر يركض نحوي، ضاحكاً، ويميل برأسه نحو اليمين ونحو الشمال، ويضحك : «أوه، أوه، أوه! حسين، حسين، شوف!» . وأحاول أن أتخيل أنه سيموت بعد سنة أو خمسة، بالإيدز . ويتوقف خيالي . لم أتل لبترا شيئاً، بعد . وتخيلت بأن من الأفضل أن أذهب إلى البحر وأنتحر عرقاً . ولكنه البحر يعيد الجثث إلى الشاطئ . وسيعثرون عليّ . ليس من حقي أن أكون جباناً، ولا أن أهرب هكذا . كنت أفكر في بترا وآثر، ليس فيّ . كنا في مقهى كتابات، وخرجنا . وضعت يدي على كتفيها، وقلت : إن كنت مصاباً بالإيدز، فانت أيضاً مصابة! «ليس مهماً، المهم أن نموت معاً» . بترا عظيمة امرأة عظيمة . وهل تحتمل الهزة الثانية؟! وآثر سيكون مصاباً . «آثر لا . آثر، لا، لا، أنا غير مهمة، أما آثر لا!» .

كانت في مستشفى رام الله محمضة بحجاب، ووجه ما ورائي، كهنوتي، محايد، وفيه صرامة، وسحبت الدم مني للفحص . وجه لا ينسى أبداً . هاتان الشفتان الصارمتان ستفتحان بعد أسبوع وتقولان لي قدرتي كله : «سلي»، أو «إيجابي»، بكلمة سيحكم علينا كلنا بالإعدام، أو بالنجاة . فلنعدم، لكن لم أرد أن أسمع هذه الكلمة من هذه للمرضية بالذات . وجهها من علامات القيامة، هكذا بدا لي . على الحائط، أمام بنك الدم، لوحة عليها كتيبت جملة : «لا تدخن! استصاب بالسرطان!» ! السرطان وردة، نعمة إلهية! أمنيته أن أكون مصاباً به الآن، لا بالإيدز . ولكن اللوحة تدل على بلادة، على عدم حساسية نحو من هم مصابون بالسرطان . لغة «المعافين» ولغة «المرضى» لغتان بينهما حاجز .

ومرّ أسبوع يشبه نص واميو : «فصل في المجحيم» . رجعت إلى المختبر، عبر بوابة زجاج، إلى مرضية أخرى بين يديها دسنة من الأوراق . «حسين، أريد نتيجة فحص دم، إيدز» . قلبت الأوراق وأنا في عالم آخر، ولحت، بالإنجليزية، تحت اسمي، كلمة «نيغاتيف» . أي لست مصاباً . قلت لها «نيغاتيف يعني لست مصاباً، فش إيدز» . «نعم» . «نيغاتيف يعني نيغاتيف، يعني لست مصاباً، صحيح؟»

«صحيح». «أي أن نتيجة الفحص نيفاتيف». زهقت روحها. ولكنني أكملت: «ونيفاتيف تعني لست مصاباً!». فضحكت وهزت رأسها.

كنت أتخيل بأنني سأرخص إن لم أكن مصاباً، أو أبكي. لكن لا هذا ولا ذاك ما حدث. وجدتني أميل براسي ذات اليمين وذات الشمال، وأركض في ممر المستشفى، وأهتف: «أوه، أوه، أوه. حسين، حسين، شوف!»، أي كنت أكرر نفس كلمات آثر، لقد صرت آثر، ولم أعد أنا أنا. ورجعت طقلاً، فأوقفني دكتور أمراض الدم في الممر، وأنا على هذه الحالة، وكان محاطاً بمرضى آخرين، فقلت: «نيفاتيف، يعني لست مصاباً بالإيدز». قال: «تقرير المختبر وصل: عندك ليحفوما» (سرطان في الغدد الليمفاوية). ولكن لا أهمية لذلك، فأثر وبترنا خارج اللعبة الآن، وأنا قادر على اللعب وحيداً مع القدر.

خرجت من المستشفى شاردأً، لا بكاء ولا فرح، وفجأة وضعت راسي على عرق صنوبرية في الشارع، وانفجرت في بكاء مر، وقديم، كان جسمي متصلباً إلى حد البلاهة، وذاب في نوبات من البكاء. لم أبك ولا مرة في الجحيم نفسها، ولكن عندما خرجت منها بكيت! جاء دوري الآن لكي أشعر لا ببترا ولا بآثر، بل بنفسي، وبمجاتهما.

خرجنا من المغارة. وفجأة مد آثر يده الفارغة إليّ، وقال: «حسين، خذ علاء الدين، ضعه في جيبك، فالدنيا برد». فوضعت علاء الدين في جيبتي، وأما هو فرفع يده الأخرى فانوس علاء الدين السحري: ربما أنه كان يتخيل الفانوس من ذهب أخضر خالص يشع في الليل كلؤلؤة في وسط حديقة ورد. ولما وصلنا البيت سألتني: «حسين، هل علاء الدين في جيبك؟». «نعم». «هل يشعر بالدفع؟». «نعم، نعم».

بعد يومين، وكنت أنوي الذهاب إلى الدير الجواني، وكنا انتقلنا جميعاً، أنا وبترا وآثر. إلى السكن في ريف رام الله، قال لي أخي، فادي، إن أحد الفلاحين كان في الدير الجواني، أمس، وكاد يموت. «كاد يموت؟». «نعم. التقى به هناك خمسة مستوطنين، مسلحين، فارتعب، ولكنهم كانوا مرحين، ومعهم «أراجيل»، كالعرب، وسألوه عن أجمل بقعة هنا لتدخين أراجيلهم». «وبعدها؟». «قال لهم: «هنا، هنا أجمل بقعة».

يا إلهي! فكرت في القصة. لم يكونوا مستوطنين فقط، كانوا من «فرق الاغتيال الخاصة»، المسماة بـ«المستعربين». يلبسون كالعرب، ويدخنون الأراجيل كالعرب، ومهتهم تصفية نشاط الانتفاضة. ربما لاحظوا «نشاطي»، في زيارة الدير كل ليلة مقمرة، أو لاحظوا آثر وهو يحمل فانوس علاء الدين، أو بترا، وهي، أصلاً، لاجئة من سنة ١٩٤٨، ورأت في الدير الجواني ما كانت تسمع عنه ولا تعرفه أبداً: الأرض، فزحفوا للتصفية!

جمعت شلة من أصدقائي، صديقة عائدة من تونس، والشاعر كفاح فني، وأنا - فانا أيضاً من أصدقائي - وآثر، وبترا، وذهبنا إلى الدير. أشعلنا ناراً وقعدنا هناك. من مستعمرة صغيرة، قرب مستعمرة حلُميش، كانت تأتي موسيقى صاخبة بالعبرية، وعالية، وذات نغمة غربي ممزوج بالشرقي. ويقاطعها دوي طائرات حربية. قلت لنفسني: عمتا قريب، في ليلة مقمرة وواسعة وهادئة قليلاً،

سيأتي المستعربون هنا، ويقعدون فوق خرائب الدير، وفوق صمت ربابة قدورة، ويدخنون الأراجيل، وربما ستكون معهم ربابة أيضاً يعزفون عليها، ويضحكون. وسأمر، ليلتها، بعيداً، بعيداً جداً، على الطرف الآخر من المرج القمر، وأعطي عطساً خافتاً، كالغزلان، سرّاً تماماً، ولن يتذكر أحد غيري ربابة قدورة هنا، والدنيا قمر، ولا سموعة، ولا ذلك الصوت الذي كان يبكي كطفل صغير، ولن تمر الأفي التي تزغرد. من يدري، ربما سيسمع المستعربون صوت تلك الغريبا نفسها، والذي يشبه بكاء طفل صغير، وسيطاردون الصدى في جنائن الزيتون المقمرة، سيبدو الصوت وكأنه يأتي من الحقل الأول، وعندما يصلونه، سيبدو وكأنه يأتي من الثاني أو من اللامكان، وسيقولون، حتماً، هذه جبال بها شبه الجنون، أو مسكونة بأساطير أخرى غير أساطيرهم، وحكايات أخرى، غير حكاياتهم، أو، بكلمات أبسط، كائنات من «الأغيار»، ليست من نوعهم. وربما ساكون أنا هذه الغريبا، ولكن ليس آخر غريبا، في هذه الجبال، حتماً.

سألت أمي يوماً، «هل تعرفين الغريبا؟». قالت إن حجمها كالفقط، تقريباً، ولكنها ليست مستطيلة مثله، بل شبه دائرية. هكذا سيكون شكلي، وسأسكن في أحلام هذا الجبل. وسيحلم بي، حتماً، وسأحلمه. ولكن كيف سيكون حلم الغريبا بالجبل، وكيف سيحلمها الجبل؟ هذه أسئلة لا جواب عليها. ولكن لن يستطيع أحد، ولا حتى مستحضر أرواح، أن يخرجني من حلم الجبل أو يخرجني من حلمي.



## ما لت أراه ثانية، سأحبه إلى الأبد

يهودا عاميحاي يخسبون عاماً من الحب - خمسون عاماً من الحب

عبد الرحيم الشيخ

في ضوء عبارة لكروتشه تصف الشعر بأنه « تائل للأنفعال » لا تكشفاً له وحسب، تغدو مهمة النقد مزدوجة ترصد تحولات « التأمل » بقدر ما تستجلي منطق « الأنفعال ». هكذا، تُزج فكرة الفردية في النقدين الانطباعي والواقعي إلى زواج بغيض، لكنه زواج ضروري لمقاربة شرط « التأمل » الجمالي، والنسبي بالضرورة، إلى شرط « الأنفعال » المعرفي، والمعياري بالضرورة. وهنا، ليس من متسع لإطلاق أحكام القيمة على أي من الشرطين إلا بما يضمن حرية الاعتذار عن خطأ التقدير عند الحاجة. استدعي هذا التنظير الوجيه في إطار تقديرات أكثر إيجازاً، وإن طالت، لشاعر الثقافة العبرية يهودا عاميحاي الذي ذهب إلى نومه الأطول في أيلول الأخير، منسحباً من ساحة هذه الثقافة في زمن اختزال المسافات بصورة خيالية إلى درجة جعلت اليسار الإسرائيلي يميناً محتشماً بدورة بسيطة للبحث عن « أدن جحاً » في الجهة المقابلة. لكن هذه التقديرات، على ذلك، لا تدخل في سياق الاشتغال الأكاديمي بالساحة المعرفية لثقافة الآخر الإسرائيلي، فتلك مساحة من السجال متروكة لمشروع خاص سيظهر قريباً، وسيظهر عاميحاي عنصراً مركزياً فيه.

أما ما تستهدفه هذه التقديرات فيتمثل في الإشارة إلى جملة من ملامح المنظومة الفكرية والنظرية الجمالية عند عاميحاي، وتقديمه للثقافة الفلسطينية ومعناها العربي بوصفه طفرة صهيونية تستحق التفكيك، رغم عدم استحقاقها للثناء بطبيعة الحال، للإطالة على ساحة المجاز العبري في أنضج صورته وأكثرها رواجاً. فاشعار عاميحاي تتخلل الممارس اليهودي، داخل إسرائيل وخارجها، كأنها عهد ثالث، في المدارس والجامعات، على السنة العامة ومنتديات النخب، في طباقات المعايمة



وبرقيات التعازي، في أغنيات السوق وخطبات السياسيين. يتجلى عاميحي، لكثرة رواجه في الثقافة العبرية، وكأنه ملأ جديداً للعالم وشاغل جديداً للناس.

يُعدّ يهودا عاميحي (١٩٢٤-٢٠٠٠) من الجيل الأكثر ريادية في الأدب العبري الحديث، ومن جيل الكتاب المخطوطين في علمي النشر والترجمة والدراسة الأكاديمية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. وهو، لذلك، واحد من أعطوا لتسمية أدب «الموجة الجديدة» في الثقافة العبرية الحديثة مغزى وجودياً فعلياً. فقد استطاع عاميحي، كاتب جمالي لهذه الموجة، شعرياً وروائياً (إلى جانب عز و يهوشوا، رفيقيه من نسل الصابرا، ورايكوفيتش وزاخ كذلك) تجاوز التنظيرات الصهيونية المسيائية لمشروع الكتاب الضاربة «البلاخ» التي اكتنفت مرحلة «البيشوف الثالث»، والتي كان هو نفسه عضواً بارزاً فيها، وتبديد ما أغدته في أدبياتها من فضائل على نعمانية العمل الكيبوتسي والمثالية الصهيونية الكامنة في الأدب الطليعي الصهيوني الروسي يُعيد الحرب العالمية الثانية إلى حين الإعلان المراسمي عن بداية النكبة الفلسطينية وقيام إسرائيل عام ١٩٤٨. ففي الحين الذي أوجت فيه «الصهيونية البنوية»، بتعبير يهوشوا، لكتاب جيل البلاخ بضرورة التعبير عن الوعي اليهودي القومي الذي بلغ منتهاه بقيام الدولة. رأى عاميحي وكتاب الموجة الجديدة في قيام الدولة نهاية للصهيونية فكرة وحركة، حتى لو لم تعترف هي بمأساتها الكامنة في نجاحها-النهاية. وبالتالي، فقد تأثّر لـ «جيل البلاخ» هارز، كما يوصف كتاب الموجة الجديدة، قلب معادلات صهيونية الهجرة وقيم «الأرض الجديدة» لتصويرها من تطلعات خلاصية، دينية وسياسية بالدرجة الأولى، إلى معنى «إنساني» لتخليص اليهود، بوصفهم بشراً اعتياديين، من مأساتهم، الأمر الذي لم يكن معروفاً على الإطلاق، بتلك التجريدية وذلك السفور، إبان تأسيس دولة اليهود الهرتسليه.

ثمة ريادة أخرى، لسانية، سجلها عاميحي وقرينه في هذه الحقبة التي شهدت استعادة تخليق اللسان العبري الحديث، لا كإداة صهيونية برغماتية وتأطيرية لطقوسية «بوتقة الصهر» واستقطاب الجموع المسيائية الأوروبية وحسب، وإنما كتوليفة أدبية علمانية خارجة عن نمطية محاكاة النموذج الرعوي الذي أُلّم بالأدب العبري التنويري الذي أسس لتخلّق الحركة الصهيونية وصاحبها إلى ما بعد قيام الدولة. كما أن الريادة كانت، من وجهة أخرى وعبر استخدام العمايات العبرية الشرقية والغربية، ضرباً من الترويج لفكرة شعبية الأدب التي استطاع من خلالها تجاوز اليقينيات النخبوية لفكرة «الخير الجماعي» في كتابات المسار الأول للأدب الإسرائيلي، ذلك الأدب الذي رافق قيام الدولة، والمسار نفسه الذي أطلق عليه حنان حيفر تسمية «طبق القضة» الذي انتقل فيه الأدب العبري، وكاتبوه، من «الملحمة إلى المملكة».

هنا، بدأت عملية التجاوز والنفي في آن معاً للرومانسية البيشوفية، فلم تكن العزلة خياراً مرغوباً لاحتياز الرؤيا وإثبات الإبداع من سماء فكرته لدى عاميحي وكتاب الموجة الجديدة، بل كان الانخراط في اليومي ومباشرة المفاضل طريقاً لامتلاك المعنى. وقد أثن اشتراك عاميحي في كل حروب إسرائيل، باستثناء اجتياح الجنوب والانتفاضة-الحرب التي قضى وللمفارقة قُبيل اشتعالها يوماً واحداً فقط، أن له منظومة واقع محتشد بالوت والحياة والحب والكراهية، كلفة القدرة على سبك معطيات الواقعي والخيالي في معين القصيدة، جاعلاً ما في الاثنتين مادةً نفسية مكتنزة بالفكري والواقعي قدر

اكتنازها بالجمالي والفانتازي.

عند هذا المستوى القصامي، وربما للمفارقة، توسّل عاميحاي وكتّاب الموجة الجديدة ثنائية بيغن الصهيونية «السيف والكتاب» أداة لنفي وعي تلك الثنائية في أوساط الكتّاب الشباب من جيل البالمخ وجيل «الاستقلال». فقد تيسّر لمعظم هؤلاء، إلى جانب «حربيتهم»، الالتحاق بالحياة الجامعية التي هيات لهم حظاً كبيراً من استيعاء الرؤى الأدبية الحديثة لشعراء وروائيي العالم، وبخاصة الكتّاب الليبراليين في روسيا وأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. حيث تحوّل الفعل الكتابي إلى مسعى نقدي ترميزي لكل المركزية، الأصلية والمفروضة، في التّجمّع الإسرائيلي ما بعد الصهيوني (نظرياً). وقد كان لهذا النفي السياسي استحقاقات جمالية، إذ تمّ القفز على مواظية الكتابات الصهيونية الكلاسيكية لباليك وبرنر وعجنون، كما تحقّق، من جهة أخرى، الخروج على استاذيّة الترمان وشولانسكي الأكثر قرباً، زمنياً، لكتّاب الموجة الجديدة. فقد استبدل عاميحاي وصحبه تبسيطية الأداء البلاغي وخطابيته الوظيفية لدى الجيلين السابقين، بتقنيات جمالية ترميزية ساخرة عالية الشحنة، لكنها في الآن ذاته أدوات واقعية موجهة لنفي ثبوتية الواقع الواقعي بالإكراه.

وقد كان لهذه المتواليات التجاوزية امتدادها عند عاميحاي بصورة يُقلّ وجودها أو ينعدم عند الكثيرين من مفكري وأدباء الثقافة العبرية الحديثة. ومن جملة هذه المواقف الطليعية والتجاوزية عدم اعتبار عاميحاي للهولوكوست التجربة العظمى للجماعات اليهودية في القرن العشرين. ليس لأن أباً من أفراد عائلته المحتلة، والمكونة من سبع أسر استُجلبت من بطرس بورغ إلى فلسطين، لم يقصر في «المحرقة»، بل لأنه يعتقد أن «تاريخ الكارثة» بكلّيته لا يعدو كونه استثماراً صهيونياً قبيحاً لتاريخ التسميات وفحواها. فرغم كل ما يحظى به «تاريخ الكارثة» من اهتمام جاوز التوثيق والمراسمية ليكون حقّ تخصص أكاديمي في الولايات المتحدة وبعض الدول الأوروبية، ينظر عاميحاي إلى ذلك بعين الريبة، إذ إنه يرى في قيام إسرائيل إجابة شافية، ويفترض أن تكون نهائية، على سؤال الهولوكوست. فتجربة، تحويل الفكرة إلى دولة والقومية إلى أمة، إذن، هي التجربة اليهودية العظمى في القرن العشرين، وليست «الكارثة». اللهم إذا كانت الجماعات اليهودية الأمريكية، وإسرائيل كدولة ذات طاقم صهيوني، وهما كذلك، تستثمران في الهولوكوست، لتجنيد الدعم الاقتصادي والعسكري بدرجة أولى، ولحقن الذاكرة اليهودية بضرورة ديمومة استدعاء التاريخ الكارثي وصوره، الاستيهامية قبل الحقيقية، لتلافي حدوته ثانية.

وبهذا الصدد، يؤكد عاميحاي، في خطابه لمناسبة خمسين عاماً على قيام إسرائيل، وفي إشارة واضحة، أن اصطلاح «الصهيونية» بات اصطلاحاً ماضوياً، ليس لأن الصهيونية أنهت مهمتها التاريخية وحسب قبل خمسين عاماً عند قيام الدولة، وإنما لأنه يعتبر قيام إسرائيل إنجازاً عبرياً لم يشهد له «التاريخ اليهودي» مثيلاً. ولذا، يقترح توصيفاً، يسمّيه «الأكثر قرباً من الحقيقة»، لما حدث، يقترح توصيفاً جديداً هو «الثورة اليهودية العظمى». ذلك أن التصوّر الذي لديه مؤداه أن تجميع اليهود، وإحياء العبرية، وإقامة الدولة القومية على أرض غير يهودية وبسواعد «أمة» غير متكلمة للغتها القومية الموحدة قبل «الثورة»، يعدّ أعظم الثورات القومية في التاريخ الحديث، إذا ما قرّرن بنتاج الثورتين الفرنسية والروسية اللتين أقامتا الدولة القومية على أرضيهما القومية وبسواعد

أمتيهما اللتين تتكلمان لغتهما القومية الموحدة قبل نشوب الثورة. وبالتالي، فإن «ليبرالية» عاميحيي وتسامحه في التسميات ليستا من باب الإغواء الشعري أو الإضافة التطوعية للمعجميتين القومية والسياسية الإسرائيليةين، بل إنهما، بأكثر من ذلك، نفي وزج إلى دائرة الاستيهام، في أن معاً، لكل مقولات ارتباط الصهيونية بمشروع كولونيالي غربي، أو كونها، في ذاتها، مشروعاً كولونيالياً مستقلاً. مؤدّى القول هنا، أن عاميحيي يسعى إلى «شخصنة الصهيونية» يهودياً وحسب، إن جاز التعبير، وحقنها بجرعة عالية التركيز من الإنسانية التي تنأى بها عن المقولات السابقة. ولعل، بل من المؤكد أن، تركيز عاميحيي، شاعر الثقافة العبرية و«رئيس أركانها» بتعبير يوسي ساريد، لم يكرس خطابه هذا بكلية لفكرة المهادنة بين سيرته الشخصية وتاريخ الدولة لمجرد مباحة استعراضية، إنه يتاجر حتى بادق التفاصيل للتأكيد على نفي الشيمة الكولونيالية عن الحركة الصهيونية، ولنفي «منصب شاعر الدولة» عن نفسه هو، ليكون شاعر تجربته الخاصة، وإن كانت نفسها هي تجربة الدولة الخاصة أيضاً. وفي الخطاب ذاته، يتنذر عاميحيي بحادثة تغيير اسمه الشخصي، أو ترجمته عن الألمانية، مقابل شلنين عام ١٩٤٦، ليصبح «عامي حاي» والتي تعني في العبرية «شعبي حبي»... . مانحاً للتاريخ فرصة إطلاق زفرة ساخرة مما كان وكان.

في مقدمتها لأحدث المختارات من شعر عاميحيي بالإنجليزية، وفي مقاربة قد تفض ما اكتنف الخطاب السابق من التباس مقصود، تتنذر حنا بلوتش بهالة الفائض الوطني الذي يُضفى في كثير من الأحيان على شعر عاميحيي دونما مُسوّغ فرائني أو قيمى لذلك، اللهم الإحساس الوجودي العميق بضرورة احتياز السلوى الصائبة والحضور الغد للمعنى في حالات انعدام المعنى، وبخاصة في الحرب. هناك، حيث يتمترس الجنود ببنادقهم، ويلوذون «بدفء» جلد الوحش الذي خلّغ عليهم لبحمهم من «برودة» ما فيهم من إنسان. وفي الآن ذاته، يحملون دواوين عاميحيي قبيل شتاتهم الطويل في مغامرة الحرب المقامرة، ليهبهم امتلاء اللغة خاماً لاحتراف الفراغ، ولتشحذهم فكاهة المجاز الجارح بجذبة الحقيقة الجرح، وليمددهم نضج الفكر التشككي بيقينية الارتجال الفج، ولتمنحهم رهافة المعنى الدائد عن شرط الحياة ضرورة الخضوع لتجريب شرط الموت. هنا، «تتحط فطرة الذائقة بالخطاط فكرة المتذوق»، بانحراف معياري زهيد لحكمة بورديو. إذ لا تغدو فضيلة القراءة موضع استيعاب وفهم وحسب، بل تطفو على سطح النص زبداً من غواية التأويل الذي لا يرحم قاع القصد ولا يدع شمس اليقين القصدي تنفذ إليه.

لقد اعتاد عاميحيي إضفاء مسحة ديبلوماسية على رده عند سؤاله في هذه السياق، إذ لا يتوقف عن التنظير لفكرة أنه شاعر تجربته الذاتية، وليس شاعر حقبة أو موضوع. إنه، بذلك، يتجاوز تقريرية الملامح التمييزية التي تسم شعراء العبرية وتصممهم بيهوديتهم أو إسرائيلييتهم، عبر ذريعتين غير بالغتي الدهاء: فعبيرية شعره، وإن لم يباه بهويته اليهودية، تهوّدته قسراً. وصهيونية تجربته وتنقيحيتها تمنحانه إنتماءً إسرائيلياً بامتياز وإن لم يسع إليه. فاليهودية في إسرائيل، تحصيل حاصل، وليست ملمحاً في الهوية الفردية يُسعى إليه.

هنا، تشكّل ثنائيتا الحب والحرب شفرة معقدة لشعرية عاميحيي، إذ إن النفاذية العالية لحائي هذه الثنائية تمنحانه فريدة خاصة في مزجها كمحور وحيد وكلاني لتجربته الجمالية. بمعنى أن نافذة

الحب لديه تطل على ساحة الموجودات، الواقعي منها والافتراضي، ليعيد تشكيل صور الكائنات ويستنطقها باحثاً في أقاصي غنوصها السرمدي عن عرفان يمنحها ملامح هويتها الوجودية، وكأنه تم الإقرار سلفاً بانتقارها إلى هذه الهوية. أما نافذة الحرب فتفتضي إلى شرفة عالية تطل على وجود بلا موجودات، وكأنه نظام علاقات بائدة وحسب. بمعنى أن الحرب هي مساحة لحواء الذكريات الذي يهب أصداء المسألة حرارة المعنى للارتفاع شيئاً فشيئاً إلى سماء الفكرة، لا ليهبط منها ليدرك الأشياء وذكرى علاقاتها. لكن جانب التعقيد في هذه الشفرة الثنائية لا يكمن في ظاهرة النافذة والاختلاط بين هيعة الموجودات وذاكرة الوجود وحسب، بل يتركز في العلاقة القصامية مع ناظم هذه الظاهرة ومصروف عملياتها المركزي المتجسد في «فكرة الله». ولعل مقارنة صورة هذا الناظم بالحد الأدنى من التفاصيل تُعَدُّ فكاً، على درجة متوسطة من التواضع، لشفرة عاميحي الفكرية في مشروعه الجمالي.

ساعرض، هنا، لإشارتين طغيغتن عن مركزية الحب عند عاميحي، تاركاً لمن يعود إلى أشعار عاميحي الإفصاح عن هذه المركزية، إذ الحب كالقوة لا يمكن إدراكه إلا بممارسته، باستقلاب مقولة جوزيف ناي. . . . مركزية الحب في شعر عاميحي لم تكن تصعيداً إيروسياً أو تسامياً كلامياً لتقطير أشواق الجسد بقدر ما كانت كاسراً لما يعتري الذات من موج الخسارة الفردية والجماعية، على حد سواء، تلك الخسارة التي أحقتها الحرب، على وجه الحصر، بمقتنيات الذاكرة وديناميات التدكر. ورغم عدم الابتعاد بالتوريات الجنسية عن عادات الإغراء الفضائحي لشعراء خانتهم لياقة الشعر أو شهوة الشعور عن الإتيان بوسيلة أفضل لسلوى الجنس، فقد كان انكشاف مساحات الجسد كاملة لحواس عاميحي عاملاً حاسماً في زلزلة مزهد من اليقينيات الأخلاقية والتابوات الدينية والجمالية على حد سواء.

ورغم إصرار العديد من النقاد على تصنيف عاميحي كشاعر حرب، لاكتناز قصائده بهواجس الحرب واصطبائها بوقع خيالاتها، إلا أنه في كثير من المناسبات حاول التحرر من ذلك الوصف، قائلاً بأنه كُرُس حياته، بكل غناها وتنوع تجاربها، لتكون خامة مشروعه الجمالي في حرفة الشعر، وأنه يرى في التصنيفات الحادة لوضع الشعراء في جوارير العناوين والموضوعات الكبيرة تعسفاً لا يليق بوظيفة النقد. إنه على قناعة تامة بكون اللاعنف، أيضاً، بحاجة إلى ضرب خاص من العنف لإقراره وثبیت قيمه. فالحرب، إذن، أداة للبحث عن قيم الحياة وعن الحب بصورة خاصة، إنها الكره اللازم لاستيلاد الحب. والحرب، من منظوره الخاص أيضاً، هي نقيض الحب، لكنها منفصلة عنه، بمعنى أن ثمة مساحات للحرب وأخرى للحب. ففي حين يقبل عاميحي الحرب كحقيقة موضوعية في الحياة، يسعى للعيش خارجها بكل ما أوتي من قوة. وهو، رغم اشتراكه شخصياً في معظم حروب إسرائيل ورغم قناعته بأن الحرب وسيلة لاستيلاد علاقات الحب، لا يزال يرى في الحرب صنعة السياسة، وذروة اصطراط الأديان. فالزعماء الروحيون والقادة السياسيون يزعمون أنهم مجبرون على معارك صغيرة لتجنب الحرب الكبيرة، معارك قليلة ينتج عنها «السلام السرمدي» الذي كان مرة على الأرض.

الحب والحرب في شعر عاميحي يندمجان بالقسر، جمالياً ونظرياً: أما جمالياً، فلأن صور الحرب،

في مجملها، خيالات إيريسية، لكن غايتها الموت بأكثر من الحياة. فالبنديقية ورجل المحارب يتبادلان الحب جهاراً ودخماً خشية من رقابة، رصاصته وصدر عدوه، سلاحه الأبيض وكبد خصمه في الميدان. . . وأما نظرياً، فلان عاميحي، الملحد على استحياء، يرغب، بدافع تحماتي، في تجاوز طقوسيات الفصل الإكليريكية بين الحب والحرب، تلك الطقوسيات التي تجعل من الحياة محض جسر للعبور، ولترتيب فوضى المكان وهشاشة الهيولى بانتهيارات الجسد الباحث عن سلام سرمدى لن يكون. والطقوسيات ذاتها التي تستهلك الجسد، حباً وحرباً، لاستيلاد انتظامها الخاص عبر متواليات عصبية من تمجيدات الغداء ومدائح العدم. إنه يرتب فوضاه الداخلية بإعادة صياغة منظومة المكان، أو تفكيكها حسبما تقتضي ضرورات النشيد، ولكن خارج كل الطقوسيات الاجترارية.

ورغم تلبس عاميحي بالحرب واقعياً وجمالياً، والحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص التي اشترك فيها لصالح القوات البريطانية وتعزيز الوجود اليهودي في فلسطين، إلا أن قصائده تكاد تخلو من نغمة رومنطيقا الخراب والعدمية التي شاعت في اشعار إليوت وريلكه وبوند على سبيل التمثيل. ولعل خلو شعره من هذه النغمة، رغم تأثيره نسبياً بمجازاتها، يعود إلى مبدأ بكر في منظومته الجمالية القائمة على نظرية الداخل والخارج، إذ يرى في الشعر تعبيراً ذاتياً عن الهوية الفردانية لقاتله قبل أن يكون معيناً، ضحلاً أو عميقاً، لردف الهوية الجمعية برموزها المثالية وخيالاتها التي يفترض فيها التواشج بالضرورة. وهي، من ناحية أخرى، امتداد لثورته البديئية على فكرة الخير الجماعي، والشر الجماعي، التي تشحن شعره بقدر عال من الشخصنة والذاتية التي تتجرع الحزن وتأسى لخراب الحرب دون أن تنزلق بهما وفيهما إلى وحول العدمية والسوداوية. فالحزن، إذن، سقط زبد يحترق ملح الذات ويستولد طاقتها، لكنه لا ينحال، أبداً، إلى شعلة احتراق داخلي، تودي بطلاقة الذات وتقتضي على احتمالات الحركة.

لكن الحب والحرب، كذلك، وما فيهما من حس الملهاة أو المأساة يتموضعان كلازمتين لإدارة حوار ترميزي حاد مع الله، المتحكم في المصائر ومسير الأمور إلى شرها غالباً، وخيرها لما. فالله، لدى عاميحي، بطل مناوئ على الدوام، وفضيلة من الأفضل نسيانها، واستبطانها في ثنايا طبقة في النفس تدنو من التقاط الروح عندما تعترىها هواجس الفقد. هو واحد من كائنات القصيدة، اعتيادي بقدر ما تسمح الاعتيادية لموصوفها من رزاة تجنبه السذاجة، وما تؤمن له المفارقة من احتمالات الفرادة المثألهة أو ألوهة الاحتمالات الفريدة. وهو سمة لعبيرية شعر عاميحي بمقدار ما هو نقيض ليهوديته: سمة لعبيرية في استحضار رعية الخطاب وسجلات التائب في سوق الشيولجيا العبرية. ونقيض ليهوديته في زج مذبذبها ومليحها الميتا-أرضي، وكفيل «فراستها» وإماتياز أهلها عن «الأغيار»، في زاوية الاستجواب اللاذع، على يدي عاميحي، حول إسهاماته المركزية فيما لحق باليهود من ضيم جزاء يهوديتهم التي حقنهم بها من عليائه، ثم تركهم للشتمات والكارثة.

وبذلك، فحضور الله في شعر عاميحي حضور درامي وليس حضوراً قيمياً، وعلاقته به علاقة ندية لا علاقة سيّد ومسود. فالله، كما تمت مساءلته واستجوابه عن دوره في مآسي الجماعات اليهودية ونكباتهم على يدي أنبياء التوراة وحاخامات الديانة اليهودية و«أوليائها»، قد استعيد استجوابه، في إطار جمالي، على يدي عاميحي دون إبلاؤه أي التفاتة تعظيمية كمطلق، ولكن دون

ازدراؤه، كذلك، إلى درجة تنال من الخطوط الحمراء لأبجديات القداسة الضرورية في الشارع اليهودي. مساءلات عاميحيائي لـ «فكرة الله» جاءت على نحو من التوريات غير المعهودة في البلاغات السامية (العبرية والعربية على نحو خاص)، إذ إن حشر الله في زاوية المسألة، وتجريده أحياناً، ونفيه في كثير من الأحيان، إنما كان يتم بما يُعترف في نظريات المنطق الجمالي بـ «مغالطات الصلة»، وهي نوع من البنى الكلامية التي يُتعمد إتيانها من قبل المتحدث عن وعي تام بالقرينة غير الصادقة التي تقوم عليها، وطرحها في سياق تظاهري يبين تام بصحتها لدرجة تمكن من انطلاقتها على المتلقي. وذلك كقول عاميحيائي في إحدى مقطوعات «أغاني أرض صهيون الجميلة»:

«... ولاجل هذي الحرب،  
ولعين آخر [ما تبقى] من تساطات العذوبة، قد أعيذ:  
الأرض دارت حولها شمس، نعم.  
الأرض صارت لاستول مثل لوح تائه [فيها]، نعم.  
الله ثم يكون في عليائه، أيضاً، نعم».

هنا، تبدو رهاقة التهكم اللاذع أداة طيعة في منظومة عاميحيائي الجمالية: فنفيه لـ «فكرة الله» نفي اشتراطي حذر، قائم على تجاوز البدهتين الأوليين وقلب فحواهما على نحو سائق جداً لدرجة تجعل تشكيكه بوجود «الله في عليائه» سائغاً أيضاً، بل وضرورياً لوزن المعادلة. ووزن المعادلة كان يقتضي نسفاً صميمياً لـ «حجارة الماضي»، كما عبّر عاميحيائي أكثر من مرة عن خروجه على الطقوسية اليهودية المُنشّعة في كل كبيرة وصغيرة.

كل ذلك كان أمراً سهلاً التناول في حرفة عاميحيائي، وكان العهدان، القديم والجديد، منهلاً شائكاً لسبك هذه الشيمات. لكنه، في الآن نفسه، اصطبغ بروح عاميحيائي وفرادته، إذ لم يكن التناص الديني محض إحالة إلى مثل رعوي أو عبرة تلمودية للتذكّر، بل كان باكثير من ذلك مسعى رهيفاً لمسألة الذاكرة الدينية عمّا أرسنه من فائض دوغماتي في العقلية اليهودية، ولتأليب المتذكّرين على ستهيمّة ذاكرتهم التي لا ترى ملك السماء، ولا تزهو بتبوعات رؤيته، إلا كما يراها هو، من فوّهة الصلاة الضيقة التي يضعونها على رؤوسهم ليطل الملك من خلالها على ما يريد مما حوته السريرة. وبذا، يحاول عاميحيائي في سجاله اللاهوتي قلب النظرية الديكارتية في الإيمان متسللاً إلى ضلوع مثلثها-المغالطة واحداً واحداً لتفكيكه: فربوبية المطلق الوجودي ليست قرينة لكماله، كما أن عبودية خلقه ومعاناتهم ليستا قرينة عجزهم هم، إذ العجز كائن في عدم مقدرة (الكامل الافتراضي) على تخليص (العاجز الافتراضي) من عجزه. ففضيلة (الكامل)، إذن، ليست ضامناً لوجود (الكامل) ما لم يتمم كماله عجز العاجزين، وبالتالي، فوجود (الكامل) هو محض افتراض يتسع أو يضيق تبعاً لاحتماد قرائن العجز.

تحت هذه المظلة الوارفة من الحوار الفلسفي التحتاني، الذي لا يكاد يُلمح أي أثر عياني للفلسفة فيه لقارئ غير محترف، تتحول دائرة المجد الإلهي إلى دورة للحرج تتكرر بتكرار المتأسي وتشتد باشتداد عود السائل وحذقه في إدارة المسألة. فالله، في مخيلة عاميحيائي، كائن شفاف تُرى فيه دوائر الأسفلة واللاخيرية باكثير مما تُرى دوائر الإجابات والخيرية، وهو ذو طاقة انسحابية عالية تمنحه

قدرة خاصة على التجوال بحرية نسبية بين الاثنين. كائن تؤمنُ له فكرة الالهة رصيذاً من الحمد البلا رصيذ، وهالة من القداسة التي تجتاح قلوب المؤمنين، من بوابة فطرة الخوف، لتكبر في قلوبهم كفقاعة من سراب، كلما ازداد حجمها تضاعل سمك غشاؤها، وازاد خطر انفجارها بالضرورة. إنه انفجار عنقودي غير محسوب النتائج: قد ينثر أبيض القلب، الذي ما هو إلا رماده الذي صدمت فيه فكرة الإيمان وتكسّست، لتزداد أسهم اليقين يقينية بحكمة القضاء وصابو التقدير في الإجابة. وقد تصيب سويداءه لتنز الظنون طامحة بإغاثة صحراء السؤال التي لم يأتها، من قبل، محض هاجس واحد للارتواء.

هنا، تتمظهر «زندقة» عاميحي برداء إيماني خاص، بل لا تبدو على الإطلاق نقيضاً للإيمان، فـ «ما من نقائص هناك، بل اختلاف في الدرجة» كما يقول نيتشه. هذا «الاختلاف» في درجة «الإيمان» أو «الزندقة»، شديد التباين في قصائد عاميحي ومراحل الشعيرة، ولعله فضيلة سجالة اللاهوتي الكبير، ومقتله في أحيان أخرى. فعاميحي لا يتورع من أن يدني فكرة الالهة من فكرة الشيطنة عندما يؤنس المقاصد والأفعال الإلهية، ويقاضيه بالمعيارية البشرية للخير والشر، فتبدو الاختلافات بين الفكرتين اختلافات في الدرجة أيضاً، ليظهر التكافؤ على سطح الاختلاف احتمالاً مثلاً تصح قراءته ميمناً أو ساراً. لكن مقتل هذا التطبيق، الأمين والافتراضي، للفكرة النيتشوية في «اختلافات الدرجة»، يكمن في تصالحية عاميحي التي تجلت في مغازلة فكرتي «الابوية المؤكدة» المحكومة بالخطأ و«الالهة المسقط على صورة الأب» القابلة للخطأ، بعيد انتهاء مرحلته الشعيرة الوسيطة وعلى امتداد المرحلة الأخيرة (١٩٨٣-٢٠٠٠) على وجه التقريب، وموت والده على وجه التحديد. حيث كان عاميحي يرى في والده، المفعم بالارثوذكسية والوصايا، رباً تابعاً لدائرة ملكيته الخاصة. لكنه، بعد موته، تيقن من أن والده كان محض إنسان، وتأكد من أن «ربه غير المشاعي» الذي يحيا في السماوات ليس إلا تجريداً جوهرياً لفكرة «ربه المشاعي» الذي مات في الأرض.

ورغم ما في هذه المصالحة من طاقة جمالية، إلا أن مواريتها الاعتدالية عن الحثيات السابقة في تجريم الإله اليهودي إلى درجة التأييم، تجعل منها انتباهة برغماتية غير موفقة (لاستنادها، وللمفارقة، إلى أسباب أخلاقية ودينية، أي غير برغماتية) في إنقاذ ما تم تذويته أبوياً من «فكرة الله»، ورده إلى رفعة مقامه الافتراضي من جديد. ربما كان موت والد عاميحي، على غير ما يبدو في تعليقاته على موت والده، موقفاً لئوسجالياً الطاعة وأصداء خفض الجناح لذكرى الفقيد المؤكدة، لأنه لم يحظ بهما في حياته التي كانت. فوالد عاميحي كان يهودياً أرثوذكسياً مفعماً بالوصايا التوراتية والتلمودية، تلك التي وصفها عاميحي في أكثر من مناسبة، بأنها كنز نادر أورث له رغم عدم تدينه. ولعل حضور والده في الكثير من أشعاره يعدّشارة على عمق ما أحدثه هذا الكنز النادر فيه من أثر.

مرة أخرى، ليس من باب علاقة الأبوة والبنوة الفصامية في تاريخ الشيولوجيا-الميثولوجيا اليهودية، وإنما لفردة العلاقة الإنسانية التي جمعت بين أب موغل في صوفيته وولد موغل في علمانيته، كل لدينه الذي ارتضى غير مكره الآخر على التصالح أو المعتقد الوسيط. ولكن الجدور الارثوذكسية لعاميحي، من طرف والده، جعلت مفاهيم الربوبية والتدين تؤك بنقد رهيف، غير موغل في زلزلة الوثوقيات والاقتراب من الأبقار المقدسة والتلذذ بالنيل منها كما كان شائعاً في كتابات أدباء الموجة

الجديدة. ولربما تضافرت مع الد «رما» الأولى، ربما أخرى مؤداها: أن مقولات اقتراب ترشيح عاميحاي لنيل جائزة نوبل فعلت فعلها في انحراف المقصديات الاستعارية والتشكيلات الرؤيوية في قصائده الأخيرة، إذ قد لا يكون من اللائق بشاعر الثقافة العبرية ألا يكون عبرياً، بأقل ما تقتضي سمة «العبرية» من إقرار عرفاني بـ «خلاصية الرؤيا» في النشيد العبري الذي يمثلها.

ولعل أحد أبرز ملامح النشيد العبري، التي يستدعيها الحديث هنا، مكانية القدس ومشهديتها. فالقدس في شعر عاميحاي ثيمة الثيمات، حيث يندغم الواقعي بالأسطوري، وتأتلف بدايات الرعوي وبداياته مع فتوح الميتا-تقني ووثوقياته، وتُسند رُج عفوية الغبار، الغبار المحض، إلى اختبارات الأخلاقية وحقوقية المصطلح الصراعي، ويُستفتى المشهد التاريخي بتاريخية المشهد. . دون أن يخل ذلك بمقتضيات الجمالية ونسبيتها أو أسئلة القيمة ومعياريها. في قصيدة القدس ثمة كائنات كثيرة يلهمها الحدث وأخرى أكثر تثبت في التفاصيل: العرب واليهود، الشيوخ والأشباح، الزهاد والمترفون، الأصدقاء والدخلاء، الأدلة بكامل المكر والسائمات بفائض السداجة، الهلال والنجمة والصليب كل يعاين غيمته التي له أو يناوئ ربحه التي عليه، المؤمنون والملاحدون، النبؤات المتهالكة، الألوهة المخرجة، الشبابيك، الأبواب، الشرفات، الجدران، السطوح، الغسيل المتسخ، القلوب النظيفة، طائرات الورق، المعدن، الرعاية، الأطفال، المركبات، الليل، النباح، الصمت-العدم، الأشجار عتيدها وتليدها، المقابر، الشواهد الدارسة، الأسوار، الحدائق، الأجراس، بطاقات المعايده، الطلوع، أزقة المدينة، شوارعها وما فيها من نبض خديج، أفاصيص النهار، حكايا الليل. . . رغبوية مُلحقة ومالحة لإرساء مشهد المكان بالعبث في مشهد اللغة، حين لا تغدو المفردات محض أدوات تجريدية للإفصاح، ولا تنحصر رسالة الكلام في اجترار البيان، بل تتجاوز ما صُبَّت لأجله من مهام نحو تقطير المكان على صفحة الروح-القصيدة.

لم يكن للمكان أن يتمرأ عاميحاي كما تبوح به تضاريس القصيدة، التضاريس الحقيقية لا المجاز، لولا تلك القصيدة المبطنه عنده لتجاوز المدرسيات الاستعلامية القارة في وعي النخب الصهيونية الكلاسيكية. تلك المدرسيات التي لم يقتصر فعلها على تخريب الخيال الجمالي المصاغ عن بُعد في كتابات الآباء الأدبية، ولم ينحصر ما اكتنفها من رضوض معرفية وشرع عرفاني في إمداد قريحة هرتزل بكتابة ذاكرة المكان، الذي لم يره قط، في ستة أسابيع في «دولة اليهود»، وكأنه رب صغير لهذا المكان الذي ستقام عليه دولة اليهود يحاكي رباً كبيراً أقام دولته على الأرض في ستة أيام واستوى على عرشه في السابع! لم يسترح هرتزل في الأسبوع السابع إلا لتوصله فانتازيا العرفان المُعلَّمة إلى صياغة أقل جمالاً وأكثر إخراجاً، إلى «الأرض القديمة الجديدة». وعليه، فإن لناقده شاعرة كحنا بلوتش أن لا ترى جمالية المكان في انتصاب القوس الروماني القديم على أرض القصيدة، بقدر ما تتجلى جمالية المشهد في الرجل الرث الجالس إلى جوار القوس، المتحف في قلبه وسله المشتريات بين يديه، حاملاً لأسرته طازج الفاكهة بعد يوم عمل شاق، كما رسمه مخيال عاميحاي. إنه عشق العادي الذي يُراد له أن يفارق عاديته لتصبح ترجمة المشهد إلى غيره دونما تنوعات، ولو طفيفة، تبوح بمعالم المشهد الأصل. لقد عمل عاميحاي، والحالة هذه، على المكافأة الكلية لفكرة خيانة المترجم، لا بريفاً من مفاتيح الأدلة ولا خالياً من لوثات الإحلال، لكننا أكثر وفاءً لعادية العادي دون رضوض



الماضي وهوس الاستحاثات.

لقد استجلبت عاميحي من بطرس بورغ إلى فلسطين عام ١٩٣٦ ولما تكن «الارض المراحة» بذاكرة مراحة أيضاً، إذ كان للشهد الفلسطيني ممتلئاً بفلسطينيته. وهنا، من المفارقة أن التقديرات العبرية والإنجليزية لسيرة عاميحي، على حد سواء، تتضارب في إقرار اسم المكان الذي ارتحل إليه، فالواقعي منها، وليس الموضوعي بالضرورة، يستخدم مرجعية «فلسطين» محطة ثانية لذاكرة عاميحي وميدان لحربه. وأما الأخذ منها بقشرة التسميات، وليس الصهيوني بالضرورة، فيصر على تسمية المكان الجديد «إسرائيل» أو «هآرتس» أو «إيرتس يسرائيل». لكن عاميحي نفسه لم يؤخذ بنوستالجيا التسميات السماوية قدر انشغاله بتأسيس ذاكرة جديدة، جمالية، للمكان الذي ارتحل إليه ليفارق خيالات «الذاكرة الكارثية» للمكان القديم.

ولعل اتساع المكان روحياً، رغم ضيق طاقة العيش التي أحدثتها الحرب، كان ملهم عاميحي الفذ. والمكان المعمور والصحراء في ذلك سواء، غير أن مزية الصحراء أنها تمد جوائية الذاكرة بغاضات غير مؤجلة، وبوعي حاد وحيادي خارج تصنيفات المشهد الصراعي وتنوعات مناطق النفوذ. ورغم ما للصحراء من نصيب في أسود الذاكرة اليهودية، وبخاصة صحراء النقب التي تجنّد فيها عاميحي سنتين «مطبق الحجر»، بتعبير عامي، إلا أن ما لها من أبيض الوعي في مخياله الجمالي حظ أكبر، إذ هي الصفاء الوجودي البلاء شروط. لكن دمج «الجمالي الطبيعي» بـ «الجمالي الفني»، بمقارنة هينغلي، جعل من الصحراء، ومن المكان عموماً، في شعر عاميحي كياناً ذا مرجعية مزدوجة، مشخصة وثقائنة في آن معاً: مشخصة من خلال قدرتها على البوح بكونولوجيا التجربة الشعرية على الصعيد الخاص لذات الشاعر، وذلك من خلال تكثيف الجمال الطبيعي. ومدينة عبر استلهم ذاكرة المكان العروية لمقاربة علاقات المكان بافق جمالي فني. وقد كان لهذه الفردة في الاستدعاء الديني وما إليه من تقنيات الترميز المتعلقة بجوانب مماثلة من التلمود، أن حالت دون استقامة ترجمة أشعار عاميحي إلى الإنجليزية من النصوص العبرية المباشرة، بل الالتجاء إلى المصادر الدينية التي تمت الإحالة إليها لتوليف نصوص القصيدة الحكائية هناك.

تفضي هذه الإشارة إلى واحدة من التقنيات الجمالية لدى عاميحي إلى الإضاعة قليلاً على ما يحكم تجربته الشعرية من نظر جمالي. فبكل ما يحمله التصور الكلاسيكي من توصيف للشعرية، كملحظة تجل وإشراق، بعيدة عن الاحتراف والهندسة القبتلية، يؤسس عاميحي مفهومه للشعر. ورغم، مسماه الوظيفي منتصف الثمانينيات، كاستاذ زائر في قسم الكتابة الإبداعية فرع الشعر في جامعة نيويورك، إلا أن نظرتة لفحوى الشعرية لم تتغير. فهو مؤمن بنظرية الداخل والخارج: انفصال وجودي التزاماً بمبدأ الفردة، وتكامل معرفي تحقيقاً لمبدأ الضرورة، واندغام جمالي إتياناً لمبدأ النسبية. ثقافة الشاعر ومواصلة احتياها، لديه، خامّة الروح. لكن شعرية الشاعر، المتحققة بالإلهام، وبالإلهام وحده، هي ملحّ يحول دون تعمق الخامة الروحية المتراكمة، وشرط لبقائها، ودلالة على فذاذتها وعبقرية إعجازها. إنه مؤمن «عجائزي» باستعارة مصطلح الغزالي بضرورة عيش الشاعر في الواقع الاعتيادي معرفياً وخارجه جمالياً، لإنتاج ما يبدده في ساحة الحلم المباح بين الواقعيين.

ولذا، فقد عرض عاميحي، عبر ما يزيد على نصف قرن من الزمان، نتاجه الأدبي ضمن العديد من

الخيارات الجمالية، في الشعر والرواية والمسرح والقصة القصيرة، لكن الشعر كان سيد الخيارات وأكثرها طرماً في حرفته الفنية. فقد عمد إلى تجريب الشعر من خلال الأشكال المتاحة للكتابة الشعرية العبرية، في القصائد والمقطوعات، الشعر الموزون وغير الموزون، الشعر الحر، قصيدة النثر، الشعر المدور . . . وغيرها. لكنه، رغم حداثة الأسلوب التشكيلي وتنوع تقنيات النشيد، لم يعمد إلى التوليد اللفظي وحسب، بل أتى غريب العبرية ومهجورها كما أتى حديثها، واستلهم رسمياً المعتمد كما أصر على عاميها المبذل، جاعلاً القصيدة، رغم إئتلاف المعنى، كياناً لغوياً متنافراً، من جنس البيئة المجتمعة التي تخلق فيها النص أو حكى عنها. لم يكن نص عاميحي ليعبر تماماً عما في هوية الثقافة الإسرائيلية من لا تناغم، لكنه استطاع، باقتدار، الإشارة إليه، محطماً أصنام السوق والمعبد والفكر بجملته الشعرية التي لشكاد تكون كلاماً اعتياداً لولا الذي خلفها من دهاء المجاز أو سداجة الحقيقة.

في صك قصائده، يطرق عاميحي دروباً ما بعد حداثة في تشكيل كائنات الوجود. فالزمن خارج الخطئية، والأبعاد خارج الانظام، والثبوتية في اللايقين المتحرك خارج الإطلاق، والنسبية هي الناطم الوحيد لمحور الخلق الجمالي. أما أدواته الشعرية، لغوياً، فتقف الاستعارة بباب سوقها زاجئة بالحقيقة في أسوأ كوابيس الكساد. يتفرس عاميحي في خامة الذاكرة الرعوية للعبرية الحديثة لينحت منها مايشاء من صور تتجلى روعتها في جمعها بين المتباعدات، لتغمر حركية المجاز بهاء الحقيقة، ولينفصم الانظام التصوري الاعتيادي للأشياء وأهبا الكون علاقات جديدة، ومساحات شاسعة من الدهش التوليدي والتقاطعات اللامتروقة.

ويرى عاميحي في الشعر العبري طاقةً روحية كثيفة، إذ إنه ضرب أدبي استثنائي مرتبط، بداهة، بالديانة اليهودية. فالشعر، قياساً إلى النثر، عريق النشأة، إذ لم يكن احترافاً أدبياً وحسب، بل كان جزءاً من الصلوات الحديجة والغنائيات الرعوية. فوظيفية الشعر دينية إضافة إلى «وظيفته» أو رسالته الجمالية. ولعل من نافل القول، هنا، إنه عندما باشرت الصهيونية عمليات التوحيد والصهر، كان إحياء العبرية، بطقوسيتها الرعوية، من أهم أولوياتها. وبذا، فاحتراف عاميحي للشعر هو احتراف لضرب سرمدى من الأدب ساد مختلف المخطات والتنف التاريخية للجماعات اليهودية. وقد يكون ذلك أحد أهم الأسباب التي جذبه للشعر بأكثر من فني الرواية والقصة القصيرة اللذين كان نتاجه فيها محدوداً إلى حد ما.

لكنه، على الرغم من ذلك ولربما بسبب ذلك أيضاً، أصر على كتابة ما ليس للخطاب الشعري من سبيل إليه، في هيئة من التشكيل النثري. ونظراً لاقتصار هذا التقديم على تجربة عاميحي الشعرية، قد تكفي الإشارة إلى أن عاميحي ابتدأ تلك المحاولة بمجموعته القصصية الأولى (في هذه الرياح السيفة، ١٩٦١)، ثم روايته الأولى (ليس من الآن، ليس من هنا، ١٩٦٣)، وواصلها بروايته الثانية (فندق في البرية، ١٩٧١)، واختتمها بمجموعته القصصية (العالم غرفة، ١٩٨٤). ذلك، بالإضافة إلى ما أنتجه عاميحي من أعمال متعددة في أدب الأطفال، وثلاثة أعمال مسرحية، واحدة مثلت على مسرح تل أبيب (رحلة إلى ناينيف)، واثنان أنتجتا كمسرح إذاعي هما (اجراس وقطارات، ١٩٦٣)، و(اليوم الذي وري في مارتن بوير، ١٩٦٨).

في هذه الأعمال يحكي عاميحي سيرته الذاتية، كشاعر، على لسان راوية يتقن قد سيرته الشخصية على مفاصل تاريخ اليهود الحديث: فيختزل في روايته الأولى، التي كتبها بعد عودة حقيقة، في جيل الخامسة والثلاثين، إلى مسقط رأسه في بطرس بورغ، القدوم إلى إسرائيل بعيد كارثة الهولوكوست وما قبلها من شتات يهودي طويل، حاشداً كل خيالات المرحلة وسجلاتها في إطار سيرة درامي مشحصن، لا يفسده تنوعات التاريخ ولا مفاتيح الأدلة الحكائية. ويبت في الثانية التطلع الليبرالي المثالي للتخلص من مجموعة الأزمات والخطايا التي سببتها الهجرة اليهودية المصهينة إلى فلسطين للترجمة إلى إسرائيل، وصعوبات العيش فيها، بحثاً عن شروط أفضل للحياة بالخروج من إسرائيل إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ويحاول، أخيراً، أن يستدرك ما فاتته في الأثنين من تفاصيل تاريخه - تاريخ إسرائيل على شكل قصص قصيرة اجتزائية وتكميلية لسيرة الشاعر، بطل الرواية وبطل الهاجس الروائي في آنٍ معاً. وهنا، يتموضع عاميحي في نظر كثير من النقاد الغربيين والإسرائيليين المرموقين للأدب العبري الحديث، نحو روبرت ألتر وإستر روبنس وغرشون شاكيد وجوزيف كوهين وغلندا أبرامسون وس. ك. ويليامز، كمؤسس لآجاء روائي مغاير للاتجاه «الإحيائي» المحافظ، للتحقق ما بعد الكارثية Post-Holocaust والمتمثل في روايات إيلي فايزل وأهارون أبلغيد، من ناحية. وللآجاء «الإحيائي» - الأقل محافظة - للتحقق ذاتها والمتمثل في روايات عاموس عوز وأبراهام بولي يهوشوا، من ناحية أخرى..

تزوج عاميحي مرتين، وله ثلاثة أولاد. عند قدومه مع والديه إلى فلسطين سكن في بتاح تكفا لسنة واحدة، ثم ارتحل معها إلى القدس التي أقام فيها إلى حين وفاته عام ٢٠٠٠. كان عاميحي وحيد والديه من الذكور، لكنه كان ثالث أختين. وقد كان عاميحي ولد عام ١٩٢٤ في بافاريا - بطرس بورغ التي كانت مركزاً يهودياً تنويرياً رائداً في جنوب ألمانيا، حيث تعلم العبرية والألمانية في رياض ومدارس يهودية وفي بيئة يهودية أرثوذكسية صرفة. في العام ١٩٤٢ التحق عاميحي بكتيبة البعثة اليهودية التابعة للقوات البريطانية في الحرب العالمية الثانية، حيث خدم لمدة أربع سنوات في عمليات حربية ومناورات في الشرق الأوسط. ثم عمل، في إطار الهاغاناه، سنة كاملة في المهام التجسس وتدريب العتاد واليهود من الدول العربية المجاورة لفلسطين، لتؤهله تلك المهارة إلى منصب قائد لإحدى وحدات الهاغاناه في سرايا البالماخ بين عامي ١٩٤٨-١٩٤٩. وقد حارب عاميحي على «الجبهة المصرية» طيلة تلك الفترة، وقد اشترك بعدها أيضاً في حملة سيناء. بعد انحلال سرايا البالماخ ووحدات الهاغاناه لتشكيل الجيش الإسرائيلي النظامي، التحق عاميحي بالجامعة العبرية ونال الدرجة الجامعية الأولى في الأدب العبري والدراسات التوراتية، وقد أهله تلك الإجازة إلى العمل خمسة عشر عاماً في التدريس في مدارس حكومية، لينتقل فيما بعد ليعمل محاضراً في كلية حاييم غرينبرغ بالقدس.

ابتدأ عاميحي كتابة الشعر عام ١٩٤٤ بنشر أولى قصائده «مابعد الإجازة» في دورية «الدولاب» الصادرة عن صوت إسرائيل. حيث أصدر، منذئذ، إثني عشر ديواناً شعرياً، كان أولها (الآن وفي أيام أخرى، ١٩٥٥). وتوالت بعده أعماله الشعرية: (تباعد أمنيّتين، ١٩٦٠)، (أغنيّات، ١٩٦٢)، (الآن في الصخب، ١٩٦٨)، (ليس لغرض التذكر، ١٩٧١)، (ما وراء كل ذاك تختبئ سعادة عظيمة،

١٩٧٤)، (الزمن ١٩٧٩)، (السكينة العظمى: أسئلة وإجابات، ١٩٨٠)، (ساعة الرحمة، ١٩٨٣)،  
(منه أتيت وإليه تعود، ١٩٨٩)، (حتى لو كانت القبضة كفا مفتوحة ذات أصابع، ١٩٨٩)،  
(مفتوح-موصد-مفتوح، ١٩٩٨). لقد ترجم العديد من أشعار عاميحي وأعماله الشعرية إلى ما  
يزيد على سبع وأربعين لغة، كاسرةً بذلك طوق العزلة التي فرضتها التشنجات الشوفينية والمعادية  
للاغيار في كثير من كتابات اليهود على نفسها.

بعيد عامين فقط على نشره ديوانه الأول «الآن وفي أيام أخرى» نال الديوان جائزة شولانسكي  
الشعرية. ثم حصل على جائزة صوت إسرائيل عن عمله الدرامي «أجراس وقطارات» عام ١٩٦٣،  
وحاز عليها للمرة الثانية عن مسرحيته (اليوم الذي ووري فيه مارتن بوبر) عام ١٩٦٨. ومن ثم على  
جائزة بيالك الشعرية عام ١٩٧٥. في العام ١٩٨٢ منح عاميحي جائزة إسرائيل للأدب، الجائزة  
الأدبية الاسمي في إسرائيل تتويجاً لأغزاته الكبرى في الساحة الأدبية. ومن ثم عمل استاذاً زائراً  
لجامعة نيويورك في برنامج الكتابة الإبداعية قسم الشعر، عام ١٩٨٤، وفي غيرها من الجامعات الأوروبية  
وجامعات كندا وأمريكا الجنوبية ومصر.

يرحل عاميحي «عنصري السلام»، كما كان وصف نفسه مرة، عن شارع الثقافة العبرية، وعن  
القدس، في الثاني والعشرين من أيلول الماضي، تماماً قبيل يوم واحد من احتدام ساحة أخرى من  
ساحات الحرب على الأرض الفلسطينية بسبب القدس ذاتها، محرق تجربته ومحط رقدته الأخيرة.  
يذهب عاميحي إلى «النوم»، ولا أحد يصحو «ليحرسه من هوة الرثاء». فالييسار الإسرائيلي الآن  
منهمك في تقديم اعتذاراته عن «اعتذارات» سابقة قدامها بسبب الخطايا التاريخية التي ارتكبتها  
الدولة اليهودية بحق الوجود الإنساني والقومي للفلسطينيين. وما من متسع لدي اليسار لتشجيع  
عاميحي بعبارة واحدة قالها هو: «ما لم نرك ثانيةً، سنحبك إلى الأبد». ليس رثاء عاميحي، شأن  
ثقافياً فلسطينياً، وليس تابينه واجباً إنسانياً بطبيعة الحال، ولن يكونا. . . ولكن «خصماً جمالياً»  
بارعاً، مع الاعتذار للجمالية عن فكرة الخصومة فيها، ومنافساً عنيداً في نحت ذاكرة غنائية مغايرة  
للمكان الفلسطيني، حقيقاً بالقراءة، وجددياً بالتفكير. هذا هو عاميحي، جندي في ساحات  
الاحتلال الإحلالية، وملق بارع للشعر في الاحتفاليات الكبرى. هذا الذي حظيت قصيدته عن  
«رحمة الله بالأطفال» بمساحة واسعة من خطاب راين في مراسم توزيع جائزة نوبل للسلام، ولم  
يحظ جسده المراح وروحه إلا بمراسم تابينية كالحة، في غمرة إتمام مجالييه وأبنائهم لما خلقوا له من  
مهنة الحرب الدائرة الآن في فلسطين.



### إهتمامات موسيقية - ٣

## محاولة في البحث عن فلسفة الموسيقى

### علي التتوك

« عندما تستمع إلى الموسيقى تشعر كأنك تهجر عالم البشر  
والأشياء،  
وتلج عالم الفكر والشاعر. أو على أقل تقدير،  
إن هذا هو أحد الانطباعات الكثيرة التي تورتها للموسيقى »  
نيكولاس كوك

« هذه الموسيقى تدفعني إلى الجنون. لتتوقف أصواتها؛  
فلن كانت تعيد الجانين إلى صوابهم، فهي تحيلني أنا إلى إنسان  
مجنون ».

وليم شكسبير : ريتشارد الثاني

« ما للموسيقى بلاسة حزنة؟ »

ستندال : حياة روسيني

أردت أن أتفرّغ في هذه الحلقة من الإهتمامات الموسيقية إلى امتيطيقا الموسيقى، وفلسفة الموسيقى،  
ولإلى ما يمكن أن يُدعى بالموسيقى الرفيعة. فبذلت كثيراً من الجهد في البحث عن مصادر، وقرأت

---

(أرجو أن لا يقفز قارئ هذه المادة فوق بعض المصطلحات التقنية التي سأطرق إلى ذكرها في حدودها الدنيا، لأن مثل هذه

التفاصيل لا غنى عنها في فهم فلسفة الموسيقى وجماليتها).

كثيراً من المواضيع التي لها صلة قريبة أو بعيدة بالموضوع. (وكلّفت صديقاً يملك القدرة على الوصول إلى كل ما له مساس بالميتافيزيقا، بحكم كونه يقيم في بلدة جامعية - لوفان - معروفة بدراساتها، ومكتبها الفلسفية الشهيرة، فلم يبخل بأي معروف) ... وأخيراً تجتمع لديّ عددٌ لا بأس به من هذه المصادر، بعضها كلّفني مالاً لا يستهان به بالنسبة لدخلي المحدود. لكنني، مع ذلك كله، وربما كالعادة، دائماً، ورغم كثرة هذه المصادر والقراءات، لم أجد فيها ما يشفي غليلي تماماً، مع أنني وقفتُ على معلومات مفيدة من جهة أخرى، على هامش ما أبحثُ عنه. كان هناك الكثير من المصادر التي تحمل عناوين مثل (استيعاباً للموسيقى)، أو (فلسفة الموسيقى)، وهو ما أنشدته بالطبع، لكنها في واقع الحال لا تكاد تلامس هذه المواضيع، أو لعلّها تلامسها بصورة لا تليبي رغبتني. فما أنشدته هو : الجانب الطوباوي في الموسيقى، أو اليوتوبيا في الموسيقى، أو السر الذي يكمن وراء سحر الموسيقى. أريد أن أفهم لماذا أضقتُ الأسطورة على موسيقى أورفيوس سحراً جعل الحيوانات وحتى الأشجار والصخور تتبعه حين يعزف (وهي فكرة يبدو أنها مستعارة من سومر). ولماذا يفقد بخارة أوديسيوس رشدهم أمام غناء السيرينات Sirens، فتنصحه كيركة بأن يضع شمعاً في أذانهم، وأن يوثقوا يديه ورجليه إلى سارية السفينة، ويُطلب منهم أن لا يفكّوا وثاقه إذا أفقتُ بغناء السيرينات. وكيف سخر عازف المزمار في (هاملن) الأطفال فتركوا منازلهم وتبعوه. ولماذا تدفع الموسيقى الملك ريتشارد إلى الجنون (في مسرحية شكسبير). ولماذا كان كثيرٌ من المستمعين إلى الغناء والموسيقى يفقدون صوابهم، كما يحدثنا أبو الفرج وغيره، على غرار ما جاء في الرسالة البغدادية لأبي حيان التوحيدي : « ثم ترى أبا عبيد الزبيري [كان مؤرخاً وأديباً]، وقد سمع هذا الغناء، فتمرّغ في التراب، وهاج، وأزبد، ونمر، وأستعر، وعضّ بَنَانَهُ، وركلَ برجليه، ولطمَ وجهه ألف لطمعة في ساعة، وخرج ... كانه عبد الرزاق المجنون بباب الطاق»، على ما في هذا الكلام من إفراطٍ في المبالغة. ولماذا اعتبر بلزاك الموسيقى فتناً استثنائياً، عند الحديث عن تأثيرها العميق في نفوس البشر : « الموسيقى وحدها لها القدرة على أن تغفل في أعماقنا، أما بقية الفنون فلا تقدّم لنا سوى مسرّاتٍ عابرة ».

فما الذي يجعل الموسيقى دون غيرها من الفنون تحرك هذه المشاعر عند البشر؟ وكان يهمني، أيضاً، ربما على هامش الحديث عن الموسيقى الرفيعة، أن أبحث عن علاقة الموسيقى بالكتابة (في إطارها الإيجابي، أو الميتافيزيقي، أو الفلسفي) ... ثم وقفتُ على شيء من هذا. وساعدني إلى هذا الموضوع فيما بعد .

في غضون ذلك، أو في سياقهِ، وقفتُ على أفكارٍ موسيقيةٍ أخرى، قد أتنطرقُ إليها في هذه الحلقة، أو حلقةٍ أخرى، إذا فُكرتُ في كتابة حلقة رابعة، أو ربما خامسة أيضاً. من بين هذه الأفكار التي وقفت عليها لغة الموسيقى (الحديثة) (لأنني هنا سأتنطرقُ، ربما بشيء من الإسهاب، إلى لغة الموسيقى المقامية)؛ وعلاقة السوناتا بالرواية، ومقارنة ثيودور أدورنو لسوناتات هايدن وموتسارت وبيتهوفن بالرواية البلازكية؛ ومسألة التفسير الجنسي للسوناتا؛ وحديث ميلان كونديرا عن السوناتا عند بيتهوفن؛ واستطراداً علاقتي أنا بسوناتات بيتهوفن، التي أعتبرها من بين أهم مفردات طوباوياتي الصغيرة (بعد أن وثّقت طوباوياتنا الكبرى) ... وكنت أريد أن أتفرّغ لأدورنو، الذي كتب أوراًاً كثيرة عن الموسيقى،

مع أنني أواجه صعوبة كبيرة في فهم عبارته. وبالفعل، قرأت كتابه (فلسفة الموسيقى الحديثة)، فحركت عندي الرغبة لكتابة كلمة عنه (نُشرت فيما بعد في مجلة العصور الجديدة، المصرية) ... حتى إذا حل العام ٢٠٠٠ (بدأت بكتابة هذه الحلقة في عام ١٩٩٩)، قرّرتُ محافل الدنيا الموسيقية والثقافية، ربما باستثناء عالمنا الثالث، الاحتفال ببوهان سياستيان باخ واعتبار عام الفين عام باخ، لمناسبة الذكرى الخمسين بعد المئتين لوفاته. فرأيتُ أن أشاركُ أنا أيضاً بهذا الاحتفال، وقرّرتُ أن أكتبَ عنه كلمة تليق بالمناسبة... وهكذا، رحْتُ أبحثُ عن مصادر وكتابات جديدة عنه، إلى جانب المؤلفات العديدة عنه في المكتبات الموسيقية. وبالفعل، عثرتُ على كتابين جديدين عنه، أحدهما بعنوان (دليل أوكسفورد عن باخ)، فيه فصلان، على الأقل، مهمّان، لأنهما يتطرّقان إلى إسمين، ربما كانت لهما صلة بعالم باخ، هما مارتين لوثر (الذي كان موسيقياً أيضاً، ومهتماً بالموسيقى، الدينية بخاصة)، ولاينتز الفيلسوف، الذي كانت تهتمّه الجوانب الرياضية في الموسيقى، وهنا ربما يلتقي مع باخ في اهتماماته التقنية.

على أنني عثرت في الوقت نفسه على كتاب آخر جديد صدر في ١٩٩٩، عنوانه (موسيقى الصمت)، للموسيقى البريطاني جون تافنر John Taverner. لدى قلب صفحاته تراءى لي أثنى من كنز. ولأن موسيقى جون تافنر (وُلد عام ١٩٤٤) هزّنتني منذ استمعت إليها، لأول مرة، قبل مدة غير بعيدة، ولأن عنوان كتابه يحمل أبعاداً غير تقليدية، وجدّنتي مشدوداً إلى هذا الكتاب. فأرجأتُ باخ، وشرعتُ أقرأه على الفور... ثم خيّل إليّ وأنا أمضي في قراءته أن هذا الكتاب يحقق بغيتي إلى حدٍّ كبير. وبالفعل، تراءى لي، من خلال قراءة هذا الكتاب الغريب، الشيق، أن مؤلفه نبيّ موسيقى؛ وهو ما كنت أبحثُ عنه، رغم أنني أخالفه في عدد من وجهات النظر، لا سيما عدم إيمانه بنظرية التطوّر، التي باتت حقيقة مفروغاً منها، ولم تعد نظرية، كما أكد برونوفسكي منذ السبعينات في كتابه The Ascent Of Man.

لدى قراءة الكتاب، سيترأى للقارئ أن جون تافنر نبيّ (موسيقى) بالفعل، في وقت لم يعد فيه مكان للأنبياء. فهو يدعو إلى إلغاء موسيقى الغرب برمتها منذ ما بعد التراث الكنسية الغريغورية، إلى يومنا هذا، مروراً حتى بباخ، وبيتهوفن، وكل الإنجازات والإبداعات في عالم الشكل الموسيقي، مثل الفيوغ Fugue، وقالب السوناتا، والحبكة الموسيقية، واللامقامية، والمثيمالية، والتعقيد الجديد، وكل البنى التي ابتكرها الإنسان. والعودة إلى «التقاليد»، أو ما يقابل الموسيقى المقامية عندنا. وأغرب ما في الأمر، أنني وجدّنتي مُستدرّجاً بانشدادٍ إلى أفكاره هذه، رغم أنني لا أتفق معها. وسبب الشدادي إلى خطابه، هو أنه يكاد يصحّني معه إلى العالم الموسيقي الذي ينشأه: للموسيقى الميتافيزيقية. ولو لا أنه يقصد بالميتافيزيقية، الروحية فقط، في إطارها الديني فقط تقريباً، لذهبتُ معه إلى آخر الشوط. هذا لا يعني أنني لا أستمريّ الموسيقى الدينية. على العكس، إنني ألتزم فيها تقريباً إلى المطلق ورغبة في الحلول فيه. لكن اعتراضني على جون تافنر هو أنه لا يؤمن بالتاريخ كسيرورة متحركة. إن دعوته إلى الانتماء إلى التقاليد - فقط - وانجذابه إلى المقامات (البيزنطية)، والراغا الهندية، والموسيقى الصوفية الإسلامية، يزيدني إعجاباً به، وهياماً بموسيقاه. لكنني لا أتفقُ معه في

عدائه للتطوّر في الموسيقى الغربية، في أشكالها المتعددة، وتنوّع آلاتها وأصاليها... إن إفراغ الموسيقى من إنجازات باخ، وموتسارت، وبيتهوفن، وفاغنر، وفيردي، وديبوسي، إلخ، إلخ، والإقتصار على الموسيقى المونوفونية وحدها، هو ضرب من الزهد الصحراوي، الذي يدعو هو إليه، بالمناسبة. كما أنه يرى أن أروع ما في الأشياء التقليدية هو أنها لا تنطوي على عنصرٍ تقدم، أو تطوّر: إنها شيء أبدي، ذلك أن ما يُسمّى بالتجديد لا أهمية له. إن الموسيقى الجديدة التي يبتكرها الإنسان لا قيمة لها، لأنها لا مكان لها في العالم الروحي..

لا شك أنني لا أستطيع أن أهضمّ كلاماً كهذا، لكنني أستطيع أن أفهم أبعاد كلامه في التأكيد على أهمية الفن التقليدي، عندما أصغي مثلاً إلى موسيقى المقام (العراقي)، والموسيقى الكلاسيكية الهندية. إن إعجابه بالموسيقى الشرقية يتألى من انجذابه الصوفي لإيقاعاتها الميتافيزيقية التابعة من القلب، ومن زهداها. وقد أُرّ فيه جلال الدين الرومي أكثر من أي شخص آخر. واكتشف في الموسيقى الصوفيّة الإسلامية عالماً من البراءة لا حدّ له: موسيقى بسيطة وجميلة عندما تعزف على الناي (الفارسي)، على حدّ قوله. ومع أنه، كأي موسيقي غربي معاصر، بدأ معجباً بالمفردات الموسيقية الواسعة أو الهائلة، إلّا أنه انتهى بحيله إلى البساطة المطلقة تقريباً. ففي رأيه، مثلاً، «أن أعظم ما في الأميركتين من موسيقى يأتي من الهنود (الحمر)». فمع أن مفردات الهنود الحمر للموسيقية محدودة جداً، بيد أنها تنطوي - في رأيه - على إشعاع مقدس. وأن تكون «فقيرة في بعدها الروحي» خير من أن تكون غنية في مفرداتها. من هنا، أيضاً، إعجابه بـ «جامعة الصحراء»، منبع الموسيقى المسيحية الشرقية، من قبطية، وسورية، وبيزنطية. قلت إنني أجِدُّني مشدوداً إليه عندما يتحدث عن الجانب الروحي في الموسيقى، وفي إعجابه واهتمامه المطلقين بالموسيقى الدينية (رغم كل علمانيّتي): «إن الموسيقى الوحيدة التي تحمل بعداً دينياً حقيقياً هي الموسيقى التي تعزف على الناي (الشرقي)، أو الموسيقى البيزنطية، أو في واقع الحال كل الموسيقى التقليدية الشرقية بعامة».

هذا البعد الروحي في الموسيقى الشرقية، تعجزُ عن بلوغه الموسيقى الغربية، حتى الدينية الخالصة منها، كما يؤكد جون تافنر. وربما يتفق معه في ذلك بيير بوليز إلى حدّ ما، مع أن بوليز يمثل ذروة النزعة الطليعية في الموسيقى الحديثة. فبوليز يرى أيضاً، أن الموسيقى الغربية بوسعها أن تتعلّم من الحس بالتكامل الروحي أو الأخلاقي في الثقافات الأخرى، لكنّه في الوقت نفسه يعيبُ على الموسيقى الشرقية «تقليديّتها» الجامدة، أو الميتة، التي تكرّر نفسها وكان الحياة ساكنة لا تتحرّك: «لقد صُنّعت كثيراً بجمال موسيقى الشرق الأقصى والموسيقى الإفريقية، ذلك الجمال الذي يختلف كثيراً عن ثقافتنا والذي أراه قريباً إلى مزاجي، لكنني صُنّعتُ بالمقدار نفسه بالفكرة الضيقة لنظرتهم الفنية. فهم لا يعرفون مفهوم القطعة الممتازة (masterpiece)، ولا الدائرة المخلقة، ولا التأمل الإنفعالي، ولا المتعة الإستيطيقية المجردة». ويقول أيضاً: «إن موسيقى آسيا والهند يمكن أن تُستعذب لأنها بلغت حدّاً من الكمال، وأن هذا الكمال هو الذي يثير اهتمامي. وعدا ذلك فالموسيقى ميتة... إن الفن الموسيقي في الشرق الذي بلغ حدّ الكمال بات الآن جامداً، وإن عدم وجود موسيقى شرقية حديثة سببه أن هؤلاء الناس فقدوا جذوتهم...».



ومن يعرف بوليز، المفرط في طليعيته الغربية، سابقاً، وربما المعتدل حالياً، لن يستغرب منه حتى قوله «إنني أرى أن لدى الناس فكرة عاطفية جداً عن الموسيقى الشرقية. إنهم يذوبون وجداً فيها كالسُّباح المولعين بمشاهدة منظر طبيعي، ريفي في طريقه إلى الزوال. ذلك أنهم يعلمون جيداً أن هذه المحاضرات الموسيقية على شفا الإنقراض... إن ثمة حماسة كبيرة لدى الغربي الذي يذهب إلى الهند، وأنا أمقتُ هذه الفكرة القائلة (بالفردوس المفقود) ...»، ويعترف بوليز بأن تأثير الشرق عليه هو بالذات كان في الجانب الروحي وليس في الجانب الاستيطقي. وهنا يعود ويحدد معالم الفن الشرقي في النقاط التالية: البنية الزمنية، حيث أن مفهوم الزمن [عند الشرقيين] يختلف؛ والمُغَلِّية (أو المجهولية) The idea of anonymity؛ والفكرة القائمة على أن العمل الفني لا يتم الإعجاب به كقطعة مختارة masterpiece بل كجزء من الحياة الروحية. كما أن الجوانب التقنية التي تعتبر في النص الغربي عنصراً مهماً يقتضي مزيداً من الدراسة، تشغل موقعاً ثانوياً جداً في الموسيقى الشرقية. لكنّه يعترف بأن آسيا أولت أهمية كبيرة لتنظيم المسافات الصوتية وبحساسية عالية، وكذلك دقة البُنى الإيقاعية، لا سيما في موسيقى الهند وموسيقى بالي (في اندونيسيا). كما أن بعض الإستطرادات الإرتجالية، لا سيما في فن الـ Gagaku الياباني مذهلة. وفي هذه الأعمال تلمس شيئاً من القطع الممتازة؛ بل تحسّ كآثك تعيش في داخل الموسيقى، وتنتمي إليها.

لكن ما يعيبه بوليز على الموسيقى الشرقية يأتي مصداقاً على روعتها عند جون تافنر. فعند هذا الأخير أن الموسيقى الشرقية متماهية مع الميتافيزيقا. وهذا يتجسّد في الإيقاع كما في اللحن. «إن في موسيقى الشرق الأدنى والشرق لغة إيقاعية أغنى بما في الغرب. على سبيل المثال أن إيقاعات الموسيقى الصوفية، تمثل كلها حالات روحانية مختلفة». وهو لا يؤمن بالإيقاع المصطنع، كما هو الحال في إيقاعات (شعائر الربيع) لسترافنسكي. وعنده أن اللحن والإيقاع جذرٌ واحدٌ. وهو جذر ميتافيزيقي. ثم إن إيمانه بمدرسة الصحراء، التي يتخرّج منها الموسيقى المتماهي مع القديس يجعله يستعذب ديمومة أو دندنة نغمة واحدة على مدى ساعتين مثلاً أو أكثر. إنها ذبذبة الأبدية... الموسيقى الكونية... الصمت الموسيقي (والدندنة هي التجسيد الصوتي للصمت) ... بعيداً عن صالات العزف ودور الأوبرا. ويفكر في الحفلات الموسيقية في الهند، حيث يدخل الناس ويخرجون، بينما تستمرّ الموسيقى... وحيث يُمنع النقاد من الحضور، إلا إذا قرّروا أن ينسوا العالم ويمارسوا حالة من التأمل. ربما كان جون تافنر النقيض للمقابل لكارلهاينز شوكهاوزن الذي يطمح هو الآخر إلى تحقيق اليوتوبيا عن طريق الموسيقى، لكن من خلال الإصرار على تبني التقنية الحدائية الطليعية. ولعلني أعود إلى هذا الأخير في مناسبة أخرى، عند الحديث عن اللغة الموسيقية الحدائية. لكن جون تافنر شدتني إليه الآن أكثر، لأنه يُعَدُّ بأن يقتمّ للمستمع جمالاً فوق الجمال، وتسامياً فوق التسامي، وسعادة فوق السعادة. فحتّني هذا على أن أقتني كلّ موسيقاه التيمسرة. لكنني لم أعثر حتى الآن سوى على بعض مؤلفاته، مثل : ١ - أغنية الملائكة، وهي مقطوعة قصيرة، لكنها شيءٌ أثري بحق. ٢ - دموع الملائكة، وهذه أطول من سابقها، وأكثر أثيرية بدموعها الملائكية التي تنفطر لحنا شديد العذوبة من أقواس العزف على آلة كمان مزيّها، هنا، على بقية الآلات التي تعمّد أن يُضعف صوتها،

ليبرز الدور الملائكي عن طريق صوت الكمان الأثيري الساحر. ولا بد من الإشارة إلى أن الخلفية التي ترسمها أو تؤذيها الآلات الأخرى تلعب دوراً كبيراً أيضاً في إضفاء الجو الملائكي على المقطوعة. ٣- رباعية ديوديا Diodia التي ألفها في ١٩٩٥، ووصفها بأنها «ميتافيزيقا سائلة». وقال إنها مقطوعة من عمل موسيقي غنائي، آخر، له، يُدعى (منازل التواقيس)، لكنها أكثر «صمتاً» من المنازل. وفي الضربات الخشبية على آلة الغيولا عبر بلغة صوفية إسلامية، على حد تعبيره، عن ضربات القلب. أما نهايتها فكانت تتمتات صلاة حاملة على وقع هذه الضربات الصوفية. وأعترف أنا بأنها تركت عندي إحساساً بأن موسيقاها حسية؛ ولعل هذا هو سر سبيلة ميتافيزيقيتها! ٤- الستار الواقعي، وهي مقطوعة للأوركسترا والتشيلو. اختار عنوانها من اسم أحد أعياد الكنيسة الأورثودوكسية قيل إن مريم العذراء ظهرت فيه في سماء القسطنطينية تحمل ستاراً واقعياً لسكانها من حصار المسلمين. هنا موسيقى أقرب إلى الذائقة الشرقية بمونوديتها (صوتها الأحادي، الخالي من الهرمنة). أراد المؤلف أن يجعل هذا العمل أشبه بصلاة موسيقية، لا سيما في المقاطع التي تؤدي على آلة التشيلو المنفردة، وقد أفلح. ٥- ماري المصرية (التي أحبت أن تكون مومساً لتُسعد أكبر عدد من الرجال، بلا أجور، ثم أمضت بعد ذلك أربعين عاماً في الصحراء لتكثر عن زلتها). إنها أكثر مؤلفاته إنثوية، في صوتها، صوت النايات (الشرقية)، وفي موضوعها، الانثوي إلى أبعد حد. أراد جون تافتز في هذا العمل أن يتعرف على لاهوتية الصحراء بكل ما تنطوي عليه من حنان لافح، على حد قوله، لكن من خلال نص طفولي إلى حد ما، لا يختلف عن الأقنونات القبطية القديمة... وكنت أود أن أتحدث عن عمل موسيقي مهم آخر له عنوانه «السقوط والبحث» اقترح موضوعه عليه الأمير تشارلس (ولي عهد بريطانيا)، بصور فيه وضعا يبدأ قبل الزمن وينتهي ببعث المسيح أو صعوده إلى السماء، لكنني أخشى أن ابتعد كثيراً عن جوهر موضوع هذه الحلقة. على أنني قبل أن أودع هذا الموسيقي المذهل في موسيقاه ومواقفه الفنية، أود الإشارة إلى أنني عثرتُ بين سرد لعناوين مؤلفاته الموسيقية على عنوان اثار اهتمامي كثيراً، هو Six Abbassid Songs، فهل يقصد بذلك «ست أغنيات عباسية»؟ ومن أسف أنني لم أجدها بين أعماله الموسيقية المسجلة.

اعترف بأن من بين أسباب اهتمامي بهذا الموسيقي، هو إيمانه بأن للموسيقى رسالة روحية ومعنوية تسمو بحياة الناس. وهذا يأتي إنطلاقاً من الإيمان بالأبعاد الأيديولوجية للموسيقى، في وقت كانت استيعابها الفن لا تزال خاضعة لسلطة النزعات التجريدية، أو اللأ تعبيرية بكلمة أدق، على نحو ما كان يؤكد عليه سترافنسكي.

ومن اللافت للنظر أننا نشهد اليوم في العالم الغربي (بعد أن خلّت الساحة من المنافس الأيديولوجي الآخر)، ربما أكثر من أي وقت مضى، من يرد الاعتبار لهذه النزعة «الأيديولوجية» في الفن. وغالباً ما تصدر مثل هذه الآراء عن باحثين ما بعد حداثيين، طبعاً إلى جانب الماركسيين. فقد جرت العادة سابقاً - ولحقاً، عندنا الآن أيضاً بعد أن ظهر «الحق» الرأسمالي وزهق «الباطل» الاشتراكي - أن تلصق الأيديولوجيا بالآخر، أو الآخرين (المنبوذين، أو المغاييرين)؛ أمّا «الأسوياء» فليسوا - أيديولوجيين، لأنهم «أسوياء». وهذا يذكرني بالتعريف الآتي، الظريف، الذي جاء على لسان سيدة

المانية : « الحياة دائرة؛ أما الآيديولوجيا فمضلع ». وهو يضرب على التوريتاه، إذا تصورتنا السيدة تقصد العجلة.

لكنني ساستعين بالباحث الموسيقي البريطاني نيكولاس كوك، الذي رد الاعتبار للآيديولوجيا، أو، في واقع الحال، وضع النقاط على الحروف، في هتك سِرّ الدعة الرأسمالية بشأن الآيديولوجيا : « في أثناء حكم تاتشر / ريغان، كان من المسلّم به أن الآيديولوجيا هي مبدأ الآخر. أما الديمقراطية الرأسمالية فلم تكن آيديولوجيا، بل كانت واقع الحال؛ كان الروس هم أصحاب الآيديولوجيا، وأنظروا ماذا حلّ بهم... بيلة أن الآيديولوجيا ليست سوى نظام من المعتقدات، يعكس نفسه أيضاً في « واقع الحال »، وفي هذا الإطار فإن المظهر الطبيعي الظاهري للديمقراطية الرأسمالية ينطق بوضعه الآيديولوجي ».

فإذا كانت الرأسمالية تنضج في آيديولوجيتها، مثلما تلجج الاشتراكية بآيديولوجيتها، فلا خوف عليّ من أن أُنهم بآثني جم لن يغادروا « كهوف الآيديولوجيا »، إذا استعرت كلمات الصديق فيصل دراج. وإذا كان هناك عيب في الاشتراكية، فلأنها ما افلحت في أن تجعل آيديولوجيتها « واقع الحال ».

أُخْلِصُ من هذا إلى أنني أرجو أن لا تتخذش مشاعر البعض من أصدقائي المثقفين الطيبين المؤمنين بتقادم عصر الآيديولوجيا، إذا أصررت على إقحامها حتى في الموسيقى، مع أنني لستُ صاحب هذه « البدعة ». فبهذا الصدد يقول نيكولاس كوك نفسه : « الموسيقى لها إمكانات هائلة في بعدها الآيديولوجي. ونحن بحاجة إلى فهم تأثيرها، وسحرها، لنحتمي أنفسنا منها، و، يا للمفارقة، للإستمتاع بهما حتى الشمال ».

لكن، ماذا يقصد بحماية أنفسنا من تأثير الموسيقى وسحرها؟ هل يخشى علينا من أن تجتثنا الموسيقى كما فعلت بريتشارد الثاني، وبابي عبيد الرزباني؟... أنا، على سبيل المثال، أستطيع أن أفهم « الأضرار » المسببة التي تنشأ عن بعض أنواع الموسيقى، كموسيقى « الروك » وما بعد الروك. أو لم تفسد هذه الموسيقى عقول العديد من الشباب، وجعلت منهم قطعاناً تمارس طقوس هذه الموسيقى بحركات لا تكاد تختلف عن حركات البهائم؟ وهذا دليل أيضاً على سحر الموسيقى، الذي لا يدانيه سحر آخر. وحتى في الموسيقى الرصينة نرى من يُشبّهاها بالطقوس الدينية عند القدامى. يقول الموسيقي ديلبوس : « الموسيقى صرخة الروح... إن أداء عمل موسيقي رائع، هو بالنسبة لنا أشبه بالطقوس والمهرجانات الدينية عند القدامى، التي كانت مدخلا إلى أسرار الرّوح ».

ولعلّ بيتهوفن كان أكثر الموسيقيين رغبة في أن يضيف على مؤلفاته الموسيقية بعداً آيديولوجياً. ولقد قبل الكثير بهذا الصّدد، ولم يكن توماس مان أوّل من أكد على ذلك، ولا آخرهم. فموسيقى بيتهوفن المؤلفة للبيانو تبدو أشبه بالكلام، أو اللغة. هنا يتعامل بيتهوفن مع النغمة كأنها كلمة أو عبارة. النغمة تنظر إلينا، كما يقول أوسكار بي Oscar Bie (١٨٦٤ - ١٩٣٨). وكذلك الإيقاع: إنه نبض المطلق... الوقفات، الوثنيات، تأخير النبر، المتوازيات المذهلة في البناء الموسيقي، المفاجآت في قوة الصوت، تترك حاجزاً رقيقاً بين المحسوس واللامحسوس في الموسيقى. هناك بعض الحركات تبدو

فيها موسيقى يتهوّن كأنها تقف على عتبة الكلام... الكلمات تبدو كأنها ترتعش على الشفتين، كما يقول أوسكار بي.

لكن هذه «الكلمات» الموسيقية تبقى فوق المعنى، فوق اللغة. وهذا هو سرّ تفوّقها على اللغة. قال نيّتشة في كتابه (هكذا تكلم زرادشت) : «بالمقارنة مع الموسيقى يمكن القول أن التواصل بالكلمات شيء مخزّ؛ فالكلمات تشعشع وتنطوي على وحشية (...). الكلمات تحيل غير المتبدّل إلى مبتذل». وقال في (مولد التراجيديا) : «لا تستطيع اللغة التعبير عن الرمزية الكونية في الموسيقى...».

لكنني أريد أن أتوقف عند القوة السحرية للموسيقى. ما هو سرّها؟ وكيف كانت تجنّن حتى الفقهاء ورجال الدين؟ هل يكمن السرّ في الضرب على أوتار التوجّع الكئيم عند الإنسان؟ وتر الحزن الدفين في أعماق الإنسان (الفاني)، وتر الكتابة والمالنخوليا؟ لأنّ الموسيقى تحرك أوتار المالنخوليا في أعماق الإنسان؟ الموسيقى كعادل للمالنخوليا؟ الموسيقى ومأساة الوجود... لقد أثنى فردريك نيّتشة على فاغنر، بصفته «أعظم المالنخولي في الموسيقى... وسيّد الانغم المالنخوليّة والسعادة النشوى» (عن كتاب ديتريش فيشر - دسكاو، بعنوان: فاغنر ونيّتشة). ويعتبر نيّتشة، فاغنر موسيقياً قادراً أكثر من غيره على استقراء الموسيقى في أعماق المعبّدين، والمطلوبين، والمقهورين.

بالمناسبة، يذكّرنا هارتموت بومه Bohme بأن الفلسفة كانت ولا تزال فكراً المالنخولياً في جوهره. هناك تقليد قديم حول العلاقة بين الكتابة (المالنخوليا) والثقافة أو المثقف. أرسطو وضعها - أي المالنخوليا - في مصاف الأشياء «الباطولية» التي تقترن بالعابرة، لكن آباء الكنيسة كانوا يعتبرونها من بين أسوأ أعداء الرّوح. أما عن بترارك Petrarch (1304 - 1374) فالمانخوليا كانت لها نكهة أخرى. كانت شيئاً يجمع بين الكتابة «ضرب من البهجة في الأسى»<sup>(١)</sup>.

وأشار هايدغر أيضاً، إلى أن إعمال النظر الفلسفي تشوّه دوماً مسحة المالنخولية قائمة وتعتريه نزعة سويداء غامرة. ولاحظ أن هذه النزعة تستبدّ أيضاً بكلّ المبدعين العابرة. ونبّه إلى ضرورة تمحيص النظر في هذا الإحساس الذي يرافق كلّ فعل إبداع وتفكير، وذلك بصفته إنفعالاً pathos عميقاً يرافق الإبداع الحقيقي لا ضرباً من البلبا التي نعتها «أمراضاً نفسية»<sup>(٢)</sup>. ويشير هايدغر إلى نصّ مغموّر لأرسطو ورد في رسالته عن «الإنسان العبقري والمالنخوليا»، يتحدث فيها عن المسحة الحزنية التي تملك كبر الفلاسفة ومبدعي اليونان من رجال سياسة وشعراء وفنانين، مثل هيرقليطس وأمبردوقليس وسقراط وأفلاطون. (المصدر نفسه).

إذا كانت الفلسفة فكراً المالنخولياً، فمن باب أولى أن تكون الموسيقى كذلك. ولا بد أن يعني هذا أن الموسيقى الرفيعة، ربما كانت أكثر المالنخولية... ولربما صبح أن نقول أن الموسيقى قد لا تجترخ الكتابة بقدر ما تجمل الكتابة مهضومة أو مستعذبة... وأريد أن أقول إن الموسيقى كلّما كانت تنطوي على مسحة المالنخولية كانت، أو بدّت أكثر ميتافيزيقية. طبعاً، أنا أتحدّث هنا، مرّة أخرى، ودائماً، عن الموسيقى الرفيعة، أو ما يُطلق عليه بالإنكليزية: profound music. ولعل هذه المالنخوليا الموسيقية المستعذبة هي التي عبّر عنها نيّتشة في حديثه عن «آلام السعادة الحقّة» التي ينشدها في الموسيقى. وإذا كانت الموسيقى الرفيعة أو العميقة المالنخولية في جوهرها، أو لا تخلو من مسحة المالنخولية،

فلعل ذلك يعني أن الهموم والآلام ملثم إلى الكمال، كما يقول بيتهوفن. فعنده أن المرء لا يستطيع تفادي الهموم؛ وفي هذا الإطار ينبغي له أن يصمد أمام هذا الامتحان، أي أن يتحمل ويعرف كيف يحقق الكمال. وكذلك يرى شوبرت أن الألم يشحذ الذكاء ويقوي الذهن؛ في حين لا تفعل ذلك المسرات (؟) وهذا يعيد إلى أذهاننا المقولة الأرسطية حول تطهير العواطف، أو السموم بها، بواسطة الفن.

ومن بين أبرز الأمثلة على النماذج الموسيقية المالنخولية، الحركة البطيئة في السوناتا رقم (٣) من المجموعة (١٠) لبيتهوفن. هذه الحركة، البطيئة، المالنخولية، تضفي على هذه السوناتا ككل بعداً فنياً متميزاً. فحتى أولئك الذين يشكون في قدرة الموسيقى المجردة - أي التي تُعرف على آلات - على التعبير عن مشاعر معينة يستطيعون أن يتلمسوا الطابع الحزين لها، وهدوء المركبات الصوتية العميق الذي يسحب الفكرة الموسيقية نحو الأرض، والجيشان العاطفي الحزين، والإحساس بفقدان آخر بصيص من أمل، كما يقول دنيس مانيوس. وقد طلب بيتهوفن نفسه عزفها «بحزن وسعة أفق». وبكلمات شندلر، سكرتير بيتهوفن في أيامه الأخيرة أن هذه السوناتا «وصف لحالة شخص مالنخوي» كما قال له بيتهوفن. ويتوقف كارل دالهاوز في كتابه القيم عن بيتهوفن (سيشار إليه في الببليوغرافيا) عند هذه السوناتا، وحركتها البطيئة بالذات: «السلم الصغير، العزف البطيء، التلوين في الموتيفات motives والبناء الموسيقي، التنافرات الحادة، حضور «الآهات» الموسيقية، إن ذلك كله مشحون بالاحتوى التعبيري للحركة (الثانية)». ويتحدث عن الإنسياب الهادئ في مستهل المقطع الأوسط وكيف ينطوي على نبرة كئيبة، لكنها مفعمة بالشاعرية. وكيف أن الإحساس المالنخولي يتعاظم في هذا المقطع إلى حد فقدان الأمل. وتختلف الخلاصة والخاتمة عن العرض exposition لتؤكد على حالة من «الزواج المرير». ويقول دالهاوز أن المحتوى والشكل متداخلان هنا في تحقيق هذه الغاية، مما جاء على مرام هيجل في «تحويل الشكل إلى مضمون والمضمون إلى شكل». ويقول دالهاوز: «إذا حاولنا التوسع في التعريف الإيضاحي [الذي ينسب إلى بيتهوفن بشأن هذه السوناتا]، فعاجلاً أم آجلاً سيتعين علينا أن نلقي بثقل أكبر على لغة التأليف [الموسيقى] الوصفية وأقل على اللغة الاستيعابية. إذا قلنا، على سبيل المثال، أن المالنخوليا تبلغ ذروتها في الإحساس بالكتابة الذهنية في المقطع الذي يمثل خلاصة recapitulation الحركة (حركة السوناتا، الثانية)، التي لا نجد لها في العرض exposition، فإن هذا يعني أن هناك تداخلاً بين التقنية وعمق التفكير، بعيد، أيضاً، إلى ذاكرتنا باخ. إن هذه الحقيقة حول العامل التقني (بجذوره التاريخية) وإدراكه بصورة لا واعية تصبح شرطاً من شروط فهم الطابع التعبيري».

وهناك عمل آخر لبيتهوفن يقترب المالنخوليا بصورة مقصودة، هو إحدى رباعياته، وقد أطلق على إحدى حركاتها اسم *La malinconia*. وفي المرحلة الثانية من إبداعه الفني، الذي كانت السمفونية الثالثة إيرويكا Eroica من أعظم إنجازاتها، اقترن ما يُسمّى بالأسلوب البطولي، الذي ينطوي أيضاً على إبداعات تقنية، بالحالة النفسية المالنخولية، أو كما أطلق عليها *melancolia illa heroica* (المانخوليا البطولية)، التي عبّرت عنها خير تعبير سمفونيته الثالثة، لا سيما في «المارش الجنائزي».

ولحسن الحظ أن بيتهوفن ترك - من بين ما ترك - مخططات لمراحل تطوّر تاليف هذا المارش. وقد لاحظ الموسيقيولوجيون كيف توصّل بعد محاولات تقنية بحتة إلى الصيغة الصحيحة أو المثلى للتعبير عن اشد حالات الحزن والكآبة. ويلاحظ في المارش الجنائزي هذا أنّ سرعة الأداء بطيئة على نحو يُذكر بالموت، وحجم الصوت أهدأ ما يكون، والإيقاع يجرجر نفسه لكن دون أن يتخلّى عن نفسه البطولي. وقد اختار بيتهوفن مفتاح «دو» من السلم الصغير لهذه الحركة البطيئة الحزينة ليعبّر من خلاله عن موت بطله، وهو النغم «التراجيدي» لوتسارت أيضاً، ونفس المفتاح الذي استعمله فاغنر فيما بعد في المارش الجنائزي لزيغفريد، وكثير من الموسيقيين الآخرين... وفي هذا الإطار المالنخولي يقول الموسيقي البريطاني سيريل سكوت عن شومان أنّه «استأثر بالمرض الموسيقي للقرن [التاسع عشر].. أنّه الناطق الرئيسي بإسمه».

لكن بعض الباحثين في فلسفة الفن والموسيقى لا يستطيعون أن يفهموا كيف يستعذب المرء الأسى أو الحزن أو الألم في الموسيقى، لأنهم يرون ذلك مخالفاً لطبيعة الأشياء. كيف يستطيع مستمع إلى الموسيقى أن يسعد بالألم. فلقد أقرّ جيرولد ليفنسون بأن الإنطباع الحزين الذي تورثه الموسيقى فينا يأتي بمثابة تنفيس عن جزء من همومنا. يمكن أن «يحزن» المرء في أثناء إصغائه إلى الموسيقى، في حالات محدّدة في إطار تطهير العواطف بالفن. ويمكن القول أن الإصغاء إلى الموسيقى الحزينة أمر مرغوب فيه، لأنّه مريح للذهن. أي أن الموسيقى الكئيبة يمكن أن تكون بمثابة علاج للشخص؛ لكن تنبغي الإشارة إلى أن هذا التفسير المبني على نظرية تطهير العواطف (الأرسطية) ينطبق على المستمعين الذين يعانون من أوضاع نفسية غير صحيّة، سواء على مستوى واعٍ، أو غير واعٍ. ومع ذلك يبدو أن ردّ الفعل العاطفي السلبّي يستجيب إليه المستمعون غير الذين يعانون من أوضاع غير مريحة.<sup>(٣)</sup>

ويستذكر كارول برات هذه الظاهرة: «إذا كان الإصغاء إلى الحزن الشديد في مقاطع الفيوغ Fugue في سمفونية إيرويك [الثالثة لبيتهوفن] يستدرّ دموعاً حقيقية وإفرازات ادرنالية، فإننا نشهد حالة سايكولوجية غير طبيعية إن لم تكن غير ممكنة. إن ضربات المسافات الثانية المذهلة (في السلم الصغير) التي تشكّل نهاية غير كاملة للفيوغ، نهاية رائعة لكن قصيرة - عدد من الفواصل الموسيقية المعبّرة عن الألم المبرح - أصبحت مصدراً للمسرّة الفائقة لدى عددٍ لا يُحصى من عشاق الموسيقى. نرى كيف يستطيع مستمع أن يسعد ويتألّم؟»<sup>(٤)</sup>

ويتساءل جون هوسبرز: «نرى ما هو سرّ الإصغاء إلى... الموسيقى الحزينة؟ فنحن لا نحبّ أن نتعرّض إلى مكروه، كفقْد أحد الأقارب، أو ما إلى ذلك. مع ذلك، إن الموسيقى الحزينة لا تترك فينا تأثيراً على هذا الغرار؛ بل على العكس قد تريحنا، وتسرّتنا، وحتى تسعدنا. ضربٌ غريب من الحزن يجترح السرور!».

ويقول بيتر كايفي Peter Kivy: «إن أكثر المشاعر غير المريحة [يقصد الهموم] يمكن التعبير عنها في الموسيقى؛ إذا كان هذا يعني أننا نشعر بها كاحاسيس [غير مريحة]، فسيكون من المتعذّر تفسير لماذا يرغب أيّ منا أن يستمع إلى مثل هذه الموسيقى. إنّ أوبرا (تريستان وايزولدة) مقعّمة بالموسيقى

المعتبرة عن الألم المبرح. لا أستطيع أن أتصور أن أحداً، غير المازوخيين، يرغب في سماع مثل هذه الموسيقى إذا كانت تجترح الآلام حقاً»<sup>(٥٠)</sup>

لكن كندل والتون Kendall Walton يقدم تفسيراً لذلك : عندما نشعر بأننا «نحزن» بواسطة الموسيقى، فإننا لا نحزن في واقع الحال، بل نشعر بأننا نحزن. ويميّز جون هوسبرز بين الحزن الموسيقي والحزن الحقيقي : إن الإستجابة العاطفية للموسيقى الحزينة هي في الواقع ليست حزناً حقيقياً، بل حزناً موسيقياً. ويقول : « الحزن الذي يتم التعبير عنه في الموسيقى يختلف تماماً عن الحزن في الحياة... الحزن في الموسيقى يتخذ طابعاً لا شخصياً، إن له بعداً تجريدياً ».

وإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك على ما يبدو، فالموسيقى خير عزاء للإنسان، ما دام الإنسان يجد حتى في الحزن الموسيقي سعادته. ولكن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن الموسيقى يمكن أن تكون بديلاً عن اليوتوبيا. وفي هذا الصدد أئفّق إلى حد بعيد مع نيكولاس كوك في قوله : « كان الثقاد [الموسيقيون] في القرن التاسع عشر على وعي تام بما افكر فيه، بصورة حذرة نسبياً، من أن الموسيقى أصبحت بعد تراجع الإيمان بالدين أمام تقدم العلم، بمثابة بديل للعزاء الروحي. وبالفعل كانوا يتحدثون أحياناً عن «الفن - الدين» أو «دين الفن».

وهناك من يتحدث عن «الفردوس في الموسيقى»، إنطلاقاً من أن للموسيقى القدرة على أن تسمو بالبشر فوق هموم الحياة اليومية. هذا هو شعور الموسيقيين أيضاً. فروبرت شومان (١٨١٠ - ١٨٥٦) يرى أن «الموسيقى هي تلك اللغة التي يستطيع المرء أن يتحاور من خلالها مع العالم الآخر». ويرى أرنولد شونبرغ (١٨٧٤ - ١٩٥١) «أن للموسيقى تحمل رسالة نبوية لها معانٍ أسمى من الحياة». أما غابرييل فوريه (١٨٤٥ - ١٩٢٤) فيذهب إلى أن الأحاسيس التي تتمخض عنها الأصوات، وليس المعتقدات الفلسفية، هي نقطة الإنطلاق. وعنده أيضاً، أن الموسيقى قادرة على أن تسمو بالاستمع فوق هموم الحياة اليومية. على سبيل المثال أن صوت النواقيس الليلية من بعيد يورث انطباعاً سحرياً لا مثيل له. ويتحدث بعض الموسيقيين عن صورة «العالم الآخر»، أو الفردوس، في الموسيقى. فهول هندميث (١٨٩٥ - ١٩٦٣) يعتقد بأن الموسيقى، في أفضل حالاتها، تستطيع أن تُغيّر العالم، والبشر. فمن شأن قوانين الهارموني، واللحن، والإيقاع، إذا تم استعمالها على أكمل وجه في أعمال موسيقية رفيعة المستوى، أن تحول هموم العالم وأخطائه إلى ملاذ مثالي للبشر. كان نيتشة، مثل شوبنهاور، يعتبر الفنون على جانب كبير من الأهمية، لا سيما الموسيقى. ولم تكن للموسيقى عنده مجرد متعة عابرة، بل من الأشياء التي تجعل الحياة ممكنة. وربما كانت صالات العزف ومعارض الفنون التشكيلية بالنسبة له بديلاً عن الكنيسة، كما يمكن يمكن العثور فيها على «المقدس». وعلى الرغم من موقف نيتشة المزدوج من سقراط ومن ثم من أفلاطون، فقد شاطر الأخير رأيه في أن الموسيقى يمكن أن يكون لها تأثير كبير على البشر، إيجاباً وسلباً. وهو بهذا أقرب إلى وجهة النظر اليونانية القديمة (وطبعاً العربية أيضاً) منه إلى المعاصرة (المعاصرة بالمفهوم الحدائري الطليعي الذي كان ينكر الجانب التعبيري في الموسيقى).

إن إصرار نيتشة على التجربة الإستيطيقية باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتبرير الوجود يستند إلى

الجمع بين الذاتي والموضوعي؛ وعلى وجه الخصوص، الجمع بين العقل والجسد. وفي (إرادة القوة)، أكد على أن الفن له تأثير مباشر على النشاط الجسدي: «وهكذا فإني أسأل نفسي: ما هو ذلك الذي يتوقعه جسدي كله من الموسيقى؟ اعتقد أنه راحته. لكان الأعمال الحيوانية كلها يمكن أن تتسارع بإيقاعات سهلة، جريفة، مفعمة بالحيوية، وثقة؛ لكانت الحياة المقدودة من حديد ورماس يمكن أن تُطلى بالهارمونيات الذهبية الخالصة والرقيقة. إن كآبتي تنشد ملاذاً في أغوار ومتاهات الكمال: لاجل ذلك أجدني بحاجة إلى الموسيقى». <sup>(٦)</sup> لهذا كان من السهل على نيتشة أن يتخلى عن المسيحية ويعتقد الموسيقى.

وقد فضل نيتشة في آخر المطاف موسيقى البحر المتوسط على الموسيقى الجرمانية (الشمالية)، وأصبح أكثر التصاقاً بالجانب الداينونسي (العاطفي) في الموسيقى من جانبها الأبولي (الذهني). ولعله هنا يقترب من الشرق أيضاً. لهذا السبب فضل نيتشة في أواخر حياته أوبرا كارمن لجورج بيزيه على أوبرات فاغنر (مع أنني في هذا الإصطلاف لا أضحم صوتي إليه).

لكن حتى في الموسيقى المؤلفة للكالات، نجد تأثيرها الهائل على البشر، حتى في أكثر نماذجها تجريدية وشكلانية. فرغم كل شكلانية وتقانية بيتهوفن، فإن موسيقاه تملك القدرة في التأثير على المستمعين أكثر من أية وسيلة تعبيرية أخرى، بما في ذلك اللغة، كما مررنا. فإذا كان باخ أعظم بوليفوني، فقد كان بيتهوفن أعظم فنان في الموسيقى، كما يقول سيريل سكوت. هذا لأنه كان إنساناً معتاداً، واستطاع أن يخلق من العذاب فناً عظيماً. إن روعة موسيقى بيتهوفن تنعكس في ظاهرتين: ١- إنها نورث إحساساً بالمشاركة الوجدانية على مستوى لم يعرف من قبل؛ ٢- إنها مهدت لظهور علم النفس التحليلي. <sup>(٧)</sup>

يفسر سيريل سكوت الظاهرة الأولى، أي الإحساس بالمشاركة الوجدانية (أو التعاطف) قائلاً: إن تفوق الموسيقى على الأدب، والدراما، والرسم، والشعر، ناجم عن لا قيديتها، وعن استجابتها المباشرة إلى البديهة أو اللاوعي. هذا لأن من أعظم مزايا الموسيقى هو أنها تستطيع التعبير عن أي شيء وكل شيء في شفرة يفهمها القلب دون تدخل من الذهن الواعي. ويؤكد سيريل سكوت على أن موسيقى بيتهوفن عبّرت عن هموم الناس: عن آلامهم، وحرماناتهم، وأوجاعهم، وآمالهم. ولعبت دوراً في أنسنة الإنسانية. وإذا كان مستمع موسيقى بيتهوفن يملكه نوع من الحزن، فهو حزنٌ موسيقي، حزن ينقّس عن النفس.

يحدثنا سيريل سكوت عن تأثير موسيقى بيتهوفن على المجتمع البريطاني في العصر الفكتوري (وهذا ينسحب على كل مجتمع في أوروبا): كان العصر الفكتوري، حيث الإلتزام بأداب المجتمع والرمانة، عصر الكبح والكبت، وكانت العواطف تُقسر فتبقى حبسة الصدور. وكان هذا ينعكس على نحو صارخ على النساء غير المتزوجات (العوانس) ... هنا كانت موسيقى بيتهوفن بمثابة صمّام أمان. فعندما تغزف للنساء سوناتاته، المشحونة بشقّى العواطف الجياشة، كنّ يُنقّسن عن مشاعرهنّ. وبذا لعبت الموسيقى - موسيقى بيتهوفن بالذات - دوراً في رفع مستوى الصحة العامة للمجتمع. ولعلّ بيتهوفن بالذات كان في مقدمة الموسيقيين الذين تُعبّر موسيقاهم عن الأسرار الخفية لبواطن



العقل البشري... إلى جانب ذلك يتحدث سيريل سكوت عن حسن الدعاية في موسيقى بيتروفن، لا سيما في مرحلة معاناته من الصمم، وربما بحكم ذلك كانت دعبته الموسيقية من الصنف الذي يُوصَف بأنه دعاية لإنسان محكوم بالموت؛ سخرية من فقد كل شيء. وهذا ينعكس في الحركة الأخيرة من السمفونية السابقة، والحركة الأخيرة من السمفونية الثامنة، والحركة الثالثة من السمفونية التاسعة. إنها دعاية لا تثير الضحك، بل الحس بالمشراكة الوجدانية.<sup>(٨)</sup>

إن الموسيقى، في لا دلالتها، وفي تعبيريتها العجماء، تتفوق على اللغة في ما توصله إلى المتلقي. من هنا يمكن للموسيقى أن تتسامى أكثر من اللغة. ومنذ بدايات القرن التاسع عشر نُظر إلى الفرق بين الموسيقى واللغة كمؤشر على أن ممارسة الموسيقى، أو بكلمة أدق، إبداع المؤلفات الموسيقية المتميزة، هو وسيلة للتسامي. وفي البدء كان هذا الرأي صادراً عن النزعة إلى الإستعاضة الحرفية عن الدين بالموسيقى. وقد أشار إلى ذلك، الناقد الألماني اللامع كارل دالهاوز في قوله: «لكن كانت الموسيقى، في إطارها الكنسي، قد شاركت الدين في إيمانه بـ «الكلمة»، فهي الآن، كموسيقى مستقلة بذاتها قادرة على التعبير عما لا يعبر عنه»، أصبحت ديناً بحد ذاتها». لا شك أن هذه تبقى نظرة تبسيطية، أو في إطار نظري محدود، لأن الدين لا يمكن أن تعوّض عنه الموسيقى.

لكن ينبغي أن لا ننسى دور الموسيقى في عبادات البشر، منذ معابد سومر وبابل ومصر (وفيما بعد في الكنيسة المسيحية)، كما دعا باحثا أنثروبولوجياً مرموقاً مثل جيمس فريزر إلى القول: «إن تأثير الموسيقى على تطوّر المعتقدات الدينية موضوع جدير بأن يخضع إلى دراسة جادة». وذهب سيريل سكوت أبعد من ذلك، في اعتقاده بأن للموسيقى تأثيراً على البشر أقوى من تأثير الدين؛ ولعله يبالغ هنا (بحكم كونه موسيقياً). وبكلماته: «... إن الموسيقى - مهما بدا هذا القول مربحاً بالنسبة للبعض - لها تأثير أقوى على الناس من المعتقدات الدينية، أو المبادئ أو الأخلاقيات الفلسفية». ويعتقد أيضاً، بأن الموسيقى تسهم في ترسيخ هذه المعتقدات. ولماذا نذهب بعيداً، وهذا أبو حامد الغزالي المعروف بزهده وتصوّفه، يحدّثنا بلا حساسية أو وجل، عن تأثير الغناء والموسيقى على البشر، لأنهما «أشدّ تهيجاً للوجد» من أي شيء آخر، بما في ذلك الكلام الديني، ويذكر سبعة أوجه لهذا التأثير، لا نرى ضرورة لذكرها، خشية الإطالة (ينظر بهذا كتابه: إحياء علوم الدين). وما أحاديث فقهاء الإسلام حول تحريم الغناء وإباحته سوى اعتراف ضمني بقوة تأثيره على البشر.

ثم إن الطريقة (الطقوسية) التي تؤدي فيها الموسيقى - في العالم الغربي مثلاً - تؤكد على ما لها من مكانة في النفوس. فدخل صالة الكونسرت أو دار الأوبرا هو أشبه بدخول كاتدرائية أو محراب. فانت تدخل هنا علماً آخر يختلف في كل شيء عن الخارج، أو الحياة في الخارج. هنا، في دار الأوبرا ستجد نفسك في حرم، أو معتزل، أو معتكف، يخضع إلى تقاليد أو آداب خاصة: الإلتزام بالصمت، والتكون عندما يبدأ الأداء الموسيقي. ومراعاة الكف عن التصفيق بين الحركات. كما أن العازفين أو المغنين لهم طقوسهم أيضاً، في لباسهم (سترة العشاء للعازفين في الأوركسترا، وينظفون أسود مع قميص ملون للموسيقى القديمة، إلخ). وهناك التقليد السائد بين عازفي البيانو (وليس الأورغن)، والمغنين في الحفلات الموسيقية التي يُحييها فرد (وليس في الأوركسترا)، أي الموشحة الموسيقية الدينية،

بأن يكون الأداء من الذاكرة باستثناء المؤلفات الحديثة المعقدة... إن الأداء من الذاكرة يورث إحساساً بأن الموسيقى مرتجلة أو تلقائية وليس فناً مصطنعاً...

وهذا يقودنا إلى طريقة التعامل مع الموسيقى والإستماع إليها. فحين يُعزف موتسارت في المصانع، أو السوبرماركت، أو قاعات الانتظار في المطارات، فهي نادراً ما تُسمع كموسيقى. ويرى بعض النقاد أن الموسيقى الكلاسيكية تفقد سحرها حين تُسمع كخلفية. وبالفعل، يشعر البعض بعدم الإرتياح حين تُعزف موسيقى موتسارت - ولا نقول بيتهوفن - في السوبرماركت، لأن في هذا خيانة أو إهانة لموتسارت. فمثل هذه الموسيقى - الكلاسيكية - تقتضي الإنتباه والتفرغ لها وليس مجرد السماع. ذلك أن المحظ يقلل من قيمة الموسيقى، ويجعلها أشبه بالموسيقى الخفيفة.

لكن هذا يخضع إلى عوامل شتى: إثنية، وإجتماعية، وثقافية، وشخصية. فالستمع في الغرب قد يُفضل موسيقى البروك (أو ما بعدها)، أو قد يكون «مولعاً بفاغنر»، أو قد يفضل الجاز، أو الموسيقى الكلاسيكية الخفيفة. وعندنا لا يزال معظم مستمعينا يستحقهم الطرب باغاني المدينة، وبعضهم باغاني الزيف، أو باغاني المقام (في العراق مثلاً)... وهذا كله يخضع إلى التنشئة الحضارية، والإجتماعية، وتعود الأذن على سلاسل موسيقية معينة. (حاولت أن أبحث شاعرة عراقية على أن تجرب الإصغاء إلى الموسيقى الكلاسيكية الغربية، فاعتذرت بإصرار، بدعوى أنها لا تجدها سائفة، ولا تستطيع احتمالها)... إذن، كل منا يستمع إلى «موسيقاه».

لكن الموسيقى في كافة الأحوال تبقى شيئاً لا غنى عنه - تقريباً - عند البشر. ولعلّ هذا يذكّرنا بما قاله نيتشة من أن الحياة بلا موسيقى غلطة... على أن أغرب ما في الأمر أن هناك بعض المفارقات بشأن المهبة الموسيقية والولع بالموسيقى. فقد لا يجتمع الولع بالموسيقى مع المهبة. فالعديد ممن تعني الموسيقى كثيراً بالنسبة لهم، يحاولون أن يكونوا مؤلفين موسيقيين أو عازفين، لكن بغير طائل. في حين نجد بعض الموهوبين موسيقياً، ليسوا مولعين جداً بالموسيقى. مع هذا، هل يوجد إنسان لا تهتمه الموسيقى؟ قد لا يصلح أحد إذا قلنا نعم، وقد يبدو الأمر أشد غرابة إذا ذكرنا فرويد من بين من لا تهتمهم الموسيقى في شيء! فمع أن فرويد كان غزير الثقافة والمعرفة ومحباً للآداب والفنون التشكيلية (إعجابه بشكسبير، وغوته، ودوستوفسكي، ومايكل أنجلو، ودافنشي، إلخ)، إلا أنه كان إنساناً لا موسيقياً. وبشهادة ابن أخيه «كان يمتقّ الموسيقى، ويعتبرها شيئاً دخيلاً لهذا السبب كانت عائلة فرويد كلها لا موسيقية إلى حدّ كبير». بينما استأثرت الموسيقى باهتمام نيتشة منذ طفولته. فقد كان أحد لِدائِهِ في المدرسة، غوستاف كروغ، إبناً لرجل من معارف الموسيقي مندلسون. كان نيتشة يزور منزل كروغ باستمرار. ومُنذ كان صبيّاً بدأ بتأليف بعض المقطوعات الموسيقية والشعرية. ثم أصبح عازفاً جيّداً على البيانو ومولفاً للأغاني ومقطوعات تعزف على البيانو، ومؤلفات كورالية. وبقيت الموسيقى طوال حياة نيتشة أكثر من ولع. وعندما جُن في أواخر حياته وفقد القدرة على الكتابة، كان بوسعه أن يرتجل على البيانو. كانت الموسيقى إحدى اهتماماته الإبداعية الأولى، وبقيت آخرها. فهل يحصل الجنون في الفص الأيسر من الدماغ؟ لأن الإستجابة العاطفية للموسيقى تُركّز بصورة أساسية في الفص الأيمن من الدماغ؟ في حين نجد أن القدرات التنفيذية والتحليل التقدي من

إختصاص الغصن الأيسر، وأن أجزاء الدماغ المختصة بالجوانب العاطفية من الموسيقى تختلف عن تلك التي لها علاقة بتذوق بنيتها.

ومن المعروف أن اللغة التي يستعملها الفلاسفة والعلماء حيادية وموضوعية، تتحاشى الشخصي، والخاص، والعاطفي، والذاتي. لذلك نراها متمركزة في جزء من الدماغ منفصل عن الجزء المعني بالجوانب التعبيرية في الموسيقى. وأية محاولة لفهم طبيعة الموسيقى يجب أن تأخذ في الحسبان جوانبها التعبيرية... وهذا ما أكد عليه مؤرخ الفن Wilhem Worringer بشائتيته المعروفة، التقمص والتجرد؛ المقولتين اللتين يمكن أن تنسجبا على الموسيقى كما الفنون التشكيلية التي كان هو مختصاً بها.

يرى Worringer أن علم الجمال الحديث يتوقف على سلوك الشخص. فإذا أراد الشخص أن يتمتع بعمل فني، فهو يحاول أن يندمج أو يستغرق فيه، ويتوحد معه. بيد أن هذا التقمص في العمل ليس سوى وسيلة واحدة للوصول إليه. الوسيلة الأخرى هي عن طريق التجرد. كما أن التذوق الجمالي (الاستيطقي) عبارة عن اكتشاف الشكل والنظام، الذي يقتضي انفسالاً عن العمل. وهذان الموقفان (الاندماج والتجرد) مرتبطان بحالتي الإنسباط (إنصراف الإهتمام إلى كل ما هو خارج الذات) والإنكفاء على الذات. ويلاحظ أن أحد هذين الموقفين أو الآخر، يبدو طاعياً عند المتلقي. كما أن حالة التقمص في العمل الفني قد تجعل المستمع يتأثر به عاطفياً إلى درجة تصبح فيه المحاكمة العقلية متعذرة. وعلى النقيض من ذلك، قد يجعل الإنصراف العقلي المطلق تجاه العمل الموسيقي تذوق الجانب العاطفي فيه متعذراً. ومع أن تذوق العمل الموسيقي ينبغي أن يجمع بين الإهتمام بالشكل والمحتوى التعبيري، فإن بالوسع الفصل بينهما. يحدثنا انتوني ستور في كتابه Music and The Mind كيف أنه أخضع نفسه للتجربة المختبرية على يد زميل له كان يفحص تأثير عقار المسكاليين (ضرب من الصبار المكسيكي المسكر)، فتناوله ثم استمع إلى الموسيقى. فكان تأثيره عليه أنه عزز عنده استجاباته العاطفية وألغى اهتماماته بالشكل. ويقول: «لقد جعل المسكاليين رباعية لموتسارت تبدو رومانسية كرباعية لتشايكوفسكي. كنت أعني خفقات وذبذبات الأصوات التي أسمعتها؛ وضربات القوس على الوتر؛ وتأثير ذلك المباشر على مشاعري. وعلى العكس من ذلك، كان اهتمامي بالشكل متقلصاً إلى حد كبير. وكلما تكرّر اللحن، كنت أشعر أنه يأتيني بصورة مفاجئة. وقد تظهر الألحان بصورة منفردة، لكن علاقتها مع بعضها الآخر اختفت. كل ما تبقى عبارة عن سلسلة من النغمات لا أصورة بينها: كانت تجربة ممتعة، لكنها مخيبة للامل في الوقت نفسه».

وقد اقتنع انتوني ستور من تجربة المسكاليين بأن الجزء المسؤول عن الإستجابات العاطفية في الدماغ منفصل عن الجزء الذي يدرك البنية الموسيقية. ويخلص إلى أن تذوق الموسيقى يتطلب عمل الجزئين، مع أن أحدهما قد يكون طاعياً على الآخر في حالات معينة.

والحديث عن البعد الآخر، غير الموسيقي، في الموسيقى، يقودنا إلى موضوع الموسيقى التصويرية programatic music. هناك مؤلفات غير قليلة ألقت لتصوير انطباعات ومشاهد معينة، مثل:

العاصفة، الرعد، المطر، خرير الماء، تغريد الطيور، المعارك، إلخ. أو ألّفت كقراءة موسيقية لنص أدبي، أو للمسرح، أو السينما... لكن مثل هذه الموسيقى ليست أفضل نماذج الموسيقى. ولعلّ السمفونية السادسة لبيتهوفن (السمفونية الريفية) أكثر مؤلفاته «قرباً إلى الأرض»، بالمقارنة مع مؤلفاته الأخرى «السمائية»، إذا استعنا لغة الناقد الموسيقي كاردوس. لكن التعالي على مثل هذه الموسيقى لا مبرر له أيضاً؛ وهناك مؤلفات تندرج في إطار الموسيقى التصويرية، وهي من الروائع في الوقت نفسه، مثل عدد من «القصائد السمفونية»، والسمفونية الفانتاستيكية لبرليوز (١٨٠٣ - ١٨٦٩)، وسمفونيته الرائعة الأخرى «هرالد في إيطاليا».

عند أول إنطباع لشومان عن السمفونية الفانتاستيكية كتب يقول: «في البدء أفسدت البرنامج [المقصود بذلك القصة التي تفسر أحداث السمفونية] متعتي الخاصة، وحرّيتي في التخيل. حتى إذا تراجع أكثر فأكثر إلى الخلفية وبدأت مخيلتي تعمل، لم أجد أن ذلك كله موجود هناك فحسب، بل أكثر من ذلك إنه كان متجسداً دائماً تقريباً في أصوات دافقة حيّة».

لكن هانزليك وأدورنو (من بين آخرين) انكرا مراراً وتكراراً قيمة الموسيقى التصويرية، من منطلق شومان الذي أشار إليه من أن البرنامج [التوضيحي] يفسد على المستمع حريته في التخيل. وهذا صحيح، لأن البرنامج يحد من حرية المستمع. ودعا هذا النقاد الموسيقيين، وفي مقدمتهم هانزليك (أحد أبرز النقاد الموسيقيين في القرن التاسع عشر)، إلى الدفاع عن حرية المخيلة عند السامع، من خلال وضع حدٍّ فاصل بين الموسيقى واللاموسيقى (المقصود بذلك البرنامج التوضيحي). فهانزليك يؤكد على أنه من أجل صالح المخيلة، مخيلة المستمع، وليس لعضو السمع بحدّ ذاته، أو الأذن الباطنة، أو طبلة الأذن، يؤلف بيتهوفن. وهذا يلقي بالمسؤولية الاستيطيقية على عاتق المستمع. وفي كتاب هانزليك «الجميل في الموسيقى» ينتقد أكثر من أي شيء آخر طريقة السماع غير الصحيحة عند معظم الناس. ويقول إن معظم الناس الملّعين بالموسيقى يستجيبون فقط إلى المزاج الحسيّة والإبهاات العاطفية في الموسيقى. بالنسبة لثلث هؤلاء المستمعين، ليست الموسيقى سوى سلسلة من إنطباعات سايكولوجية. وهكذا فإن «سيغاراً جيّداً، ووجبة شهية، أو حماماً ساخناً، يحقق لهم نفس المتعة التي تحمّقها سمفونية، رغم أنهم قد لا يعون ذلك». وهذه الطريقة غير الصحيحة في سماع الموسيقى لا علاقة لها بالجمال، لأنها لا تستند إلى الوعي التخيلي للمقطوعة الموسيقية كعمل فني. وعنده أن الجمال الإستيطيقي للعمل الموسيقي لا يتوقف على العواطف التي تحرّكها الموسيقى، بل على المزاج الموضوعية للمقطوعة نفسها. لهذا يؤكد هانزليك قائلاً: «إن الشرط الأساسي للمتعة الإستيطيقية الموسيقية هو الإصغاء إلى المقطوعة لأجل ذاتها... أما عندما أستمع للموسيقى كوسيلة لاستنهاض حالات معينة في الذهن... فلأها تكف عن أن تكون فتاً بالمعنى الموسيقي المجرد»<sup>(٩)</sup>.

كان هانزليك، إذن، من رعاة النظرية اللاتعبيرية في الموسيقى *absolutism*: لكنه تراجع في آخر المطاف نسبياً عن وجهة نظره في التفسير الشكليّاني المجرد للموسيقى، الحالي من أيّ بُعد تعبيري. ووقف سترافنسكي موقفاً مماثلاً له، فهو يقول: «الموسيقى عاجزة عن التعبير عن أيّ شيء». لكنّه يعترف بأن «عمل الموسيقيّ هو تجسيد لمشاعره»، ثم يستدرك مؤكداً بأن «كل ما يعرفه ويهمّه هو

إدراك أبعاد الشكل، لأن الشكل هو كل شيء، وأنه لا يستطيع قول أي شيء قط عن المعنى». أما بول هندميث فلعله يقف موقفاً وسطاً : «إن الإنطباعات التي تثيرها الموسيقى ليست مشاعر، بل هي ظلال، وأصداء مشاعر... الأحلام، والذكريات، والإنطباعات الموسيقية، كلها من نسج واحد».

لكن كثيراً من المستمعين يتذوقون ويستعذبون الأشكال والبُنى الموسيقية دون أن تكون لديهم خبرة في امتلاك ناصية اللغة التقنية الموسيقية. وهذا ما يؤكد عليه نيكولاس كوك. ويقول انتوني ستور أيضاً : «أعتقد أننا بحاجة إلى ضرب جديد من اللغة في الحديث عن الموسيقى... بيلة أنه لأنافٍ للعقل أن نقصر كلامنا عن الموسيقى على اللغة التي تستبعد أن يكون العمل الموسيقي معتبراً وينطوي على عناصر إثارة. إن ذلك لأشبه بالبنويين الذين يكتبون عن «النص» وكان الأدب لا صلة له بالبشر، فزأء وكُتَّاب على حدٍ سواء».

حول «المعنى» في الموسيقى يتساءل الموسيقي الأميركي آرون كويلاند (١٩٠٠ - ١٩٩٠) : «هل يوجد معنى في الموسيقى؟ - إجابتي عن هذا السؤال ستكون «نعم». وهل تستطيع بما شئت من كلمات أن توضح ما هو هذا المعنى؟ - إجابتي عن هذا السؤال ستكون «لا». وهنا تكمن الصعوبة. لكننا نعتقد أننا لو طرحنا السؤال بالصيغة التالية : «هل للموسيقى محتوى؟» فإن الجواب لن يكون بمثل تلك الصعوبة، إذا دخل في حسابنا أن «المحتوى» مفهوم أكثر ترهلاً من «المعنى». لناخذ، على سبيل المثال، قول الشاعر الإنكليزي درايدن : «أنة إنفعالات لا تستطيع الموسيقى استنهاضها وتهديتها؟» أو لنصنع إلى كلمات موتسارت الآتية : «والآن، بصدد لحن بيلمونته من مقام (لا) الكبير، هل تعلم كيف تم التعبير عنه؟ حتى خفقان قلبه الهولان تم التعبير عنه، الكمانان بدرجة الجواب (octave) ... حيث يمكن تلمس الرعشة - الذبذبة - ويوسع المرء أن يرى كيف يتنهَّد صدره المنتفخ - لقد تم التعبير عن ذلك عن طريق التصعيد [التعاطف في حجم الصوت] - ويوسع المرء أن يسمع الهمس والتأوه - الذي تم التعبير عنه بواسطة الكمانات الأولى [في الأوركسترا]، عندما أطمس صوتها، وعزف بنغمة متساوقة (in unison) على الفلوت».

يرى ديريك كوك في كتابه «لغة الموسيقى»، (الذي يتعين علي أن أعترف بالثني وجدته، في آخر المطاف، من بين أهم مصادري في هذه الكلمة) أن إنكار المحتوى في الموسيقى والإقرار بالجانب الشكلي فقط يُعتبر إقراراً لهذا الفن الفني في قدراته التعبيرية، ويحرماننا من إمكانية فهم تجربتنا الإنسانية من خلال الموسيقى. وإذا تعين على الإنسان أن يحقق الرسالة التي أخذ على عاتقه القيام بها مُذْ بدأ يتفلسف، على نحو ما أكد عليه الشاعر الإغريقي «إعرف نفسك»، فقد تأتى عليه أن يسبر غور نفسه اللاواعية؛ والموسيقى هي أفصح لغة للتعبير عن اللاوعي.

وعندما قال غوستاف مال (١٨٦٠ - ١٩١١) : «إن ما هو أكثر أهمية في الموسيقى لا يكمن في النوتات»، فقد كان يعني، كما يقول ديريك كوك، النوتات في إطارها الصوتي الخالص فقط، كإفكار مجردة، أو كرموز تقنية. ولقد قُسرَت عبارته «أكثر أهمية» على أنها تشير إلى «المضمون». ويشبه ديريك كوك المضمون في الموسيقى بالتيار في السلك الكهربائي. أي أنه تيار المشاعر التي

يصيها الموسيقي في عمله الموسيقي، أو في النوطات التي تقوم هنا بدور المحوّل. فالمضمون هنا ليس شيئاً خارجياً، خارج الشكل، بل متداخل معه.

وعلى الموسيقي فيليكس مندلسون على مسألة الغموض في الموسيقى، في رسالة إلى Marc Souchay كتبها في ١٨٤٢، قائلاً:

« يشكو الناس بصورة عامة من أنّ الموسيقى شيء غامض؛ أي أن الحيرة تتملكهم بماذا يتعيّن عليهم أن يفكروا عندما يستمعون إليها؛ في حين يفهم كل إنسان الكلمات. أما بالنسبة لي، فالعكس هو الصحيح. ولا يتعلّق الأمر بخطاب كامل فحسب، بل بمفردات بعينها أيضاً؛ فهذه الأخرى، تبدو لي شيئاً غامضاً، ومبهماً، ويمكن إساءة فهمها بسهولة بالمقارنة مع الموسيقى الأصلية، التي تُفهم الروح بالف شيء أفضل من الكلمات. إنّ الأفكار التي توصيها إليّ مقطوعة موسيقية أحبّها ليست غامضة جداً بحيث تتطلب صيها في كلمات، بل على العكس من ذلك محدّدة جداً. لذا أجد، في كل محاولة للتعبير عن هذه الأفكار، أنّ هناك شيئاً صحيحاً، لكنّ في الوقت نفسه هناك شيء غير كافٍ فيها جميعاً. »<sup>(١٠)</sup>

هذا الإستدراك الذي أكّد عليه مندلسون في الأخير، له مغزاه. فالغموض في الموسيقى لا يعني فقط أن الموسيقى لا تسلس قيادها لجميع الناس، بل إنّ القدرة على أدائها، وإلى حدّ ما حتى درجة تدوّقها لا يستوي فيها البشر جميعاً، بل إنّ نسبة قليلة منهم يتمتّعون بهذه القدرة أو الموهبة، في حين يفهم جميع البشر اللغة. ولعلّ هذا يعني أن الإستجابة الموسيقية ليست مبرمجة في الدماغ جينياً كما هو الحال مع اللغة. ويعتقد بعض العلماء أن الفوارق الكبيرة في الإستجابة الموسيقية – إبداعاً وتلقياً – لا تدعو إلى الاعتقاد بأنّ القدرة الموسيقية هي حصيلة تكيّف تطوّر أساسي، بل لعلّها حصيلة ثانوية للقدرة العقلية التي تطوّرت لأغراض أخرى. والدليل على ذلك أن أعدادنا كان بوسعهم أن يعيشوا بدون موسيقى، لكن ليس بدون لغة. قال أحدهم تبدأ الموسيقى حيث تنتهي اللغة، وقال Sir Jack Westrup، أستاذ الموسيقى في جامعة أوكسفورد: « بالمعنى الدقيق للكلمة، أنت لا تستطيع الكتابة عن الموسيقى؛ فالموسيقى تعبر عمّا تريد أن تقول بمصطلحاتها، وأنت لا تستطيع ترجمة ذلك إلى لغة أكثر من أنك تستطيع ترجمة لوحة. ويصدهد هذا الإشكال أكّد الدوس هكسلي على أن الموسيقى تأتي أقرب إلى التعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه – أي، بعد الصمت... وعلى هذا الغرار أكّد L. Newman (في ١٩١٩) على أننا لا نستطيع التعبير عن فكرة موسيقية بالكلمات؛ ومع ذلك، فإنها تبقى فكرة، في واقع الحال، تخاطبنا بلغتها الخاصة، بقوة ومنطق لا يختلفان عمّا تفعله الكلمات. »<sup>(١١)</sup>

وسجل إمبرتي Imberty (١٩٧٠) إنطباعات شخصية عن مقطوعة لديبوسي؛ فكانت ردود الأفعال مختلفة وحتى متناقضة. فاستنتج أن الموسيقى غامضة دلاليّاً. ودرس إمبرتي وزناتي تطوّر الإدراك الموسيقي عند الأطفال والطلّاب الجامعيين، فوجدا أنّ اللحن عنصر مهمّ عند الأطفال؛ وإنّ تذوّق البناء التغمي يكتسب بالتدريج مع تقدّم العمر. ودرس إمبرتي (١٩٧٠) فيما إذا كان الهارموني (التكالف) يُقرّر اجتماعياً أم ببيولوجيا، وتوصّل إلى أن تطوّر الإحساس بالتكالف وتطوّر اللغة الموسيقية

يسيران في خطين متوازيين. إن فهم المركبات الصوتية كشيء متآلف لا يتوقف على السماع فقط، بل إن التعلم والإلفة لهما دورهما المؤثر على الأشخاص في الأعمار كافة. فالبالغون يفهمون مركبات صوتية معينة باعتبارها متآلفة، لأنهم يميزونها كعناصر لها وظيفة في لغة الموسيقى، بالإضافة إلى عملية السماع المباشرة. إن إدراك التألف الصوتي يتوقف على الأشخاص ويمكن أن تؤثر عليهم عوامل بايولوجية و ثقافية» (١٢)

ولطالما نبه الباحثون إلى أن المقارنة بين الموسيقى واللغة (أو الدعوى بأن الموسيقى هي ضرب من اللغة) لها علاقة بموضوع الدلالات seneantics. هل الموسيقى بناء من أجل يحمل إنطباعات أم معان؟ أم أنها لا تعتبر عن شيء سوى نفسها؟ أي أنها تمتنع أو تعجز عن إيصال شيء خارج نطاقها؟ يرى الموسيقي البريطاني المعاصر الكساندر غور Goehr أن هذا يتعلق بموضوع المسافات بين النوطات، والإيقاعات، والألحان، والمقامات، والتألفات، بحد ذاتها، وهل تحمل مشاعر تستحضر صوراً مكانية وزمانية. وحتى إذا كانت كذلك، كما يُعتقد على صعيدٍ دارج، فإن هذا لا يعني أن ذلك من طبيعتها. إذا كان هناك تقليد ما بأن المسافة الصوتية تحرك إحساساً، فإن هذا الإحساس سيُثار أوتوماتيكياً عند أداء تلك المسافة الصوتية.

ومع ذلك، فهناك من يصبر على الإعراف بلغة ما في الموسيقى. فهذا أرنولد شونبرغ، مجتري الموسيقى اللاتقامية، يؤكد - ربما لكونه موسيقياً ورثاً تعبيرياً - على أن الموسيقى هي «اللغة التي يعتبر الموسيقي عن نفسه من خلالها... وفي يوم ما سيتعين على أبناء علماء النفس الحاليين أن يفكروا رموز اللغة الموسيقية. ويل، إذن، لمن يفتقر إلى جانب الحذر ويظن أن أعماق أسرارهِ محفوظة في حُرز، وسيكتشف أن أناساً يحوزهم حسن التصرف سينتهكون حرماً أكثر ملكياته خصوصية بفضولهم الوقح. ويل، إذن، لبيتوفن، وبرامز، وشومان - أولئك الرجال الذين استعملوا حقهم في حرية التعبير لكي يُخفوا أفكارهم الحقيقية - عندما يقعون في أيدي كهذه! هل إن حق الإخلاد إلى الصمت لم يعد آمناً؟» (١٣)

وُثني ديريك كوك كتابه (لغة الموسيقى) بهذه الكلمات : «قد يتألى على علم النفس أن يتعاون مع الفلسفة والميتافيزيقا قبل أن تُميط اللغة الموسيقية اللثام عن أعماق أسرارها».

وديريك كوك، هنا، ينتمي إلى المعسكر القائل بوجود لغة تعبيرية في الموسيقى، أو أن الموسيقى تنطوي على محتوى. وهذه النظرية تُدعى بالنظرية المرجعية referentialism، ونذهب إلى أن المعنى الحقيقي للموسيقى يوجد خارج الموسيقى. أي أنها لا توجد في نسيج أصواتها، ولا في العلاقات بين هذه الأصوات، بل في المشاعر، والأفكار، والأحداث التي تُعتبر عنها. أي أن دور الموسيقى هو إحالتها إلى مرجع خارج الموسيقى؛ وأن قيمتها تكمن في مدى نجاحها في ذلك. (١٤) وهذا هو رأي ليو تولستوي، والماركسيين (كتاب سدني فنكلشتاين : كيف تعبر الموسيقى عن أفكار). وقد يعزز هذا الرأي ما تورته في الأذن أو الذهن بعض الإنطباعات الناجمة عن أداء علاقات أو مركبات صوتية، كالمسافة الثانية الصغيرة التي تخلف إحساساً بالحزن؛ والمسافة الثالثة الكبيرة التي تورث إحساساً بالفرح؛ في حين تستحضر المسافة الثالثة الصغيرة أجواءً تراجيدية. (١٥)

أما النظرية الأخرى، المناقضة للسابقة تماماً، فهي القائلة بالمطلقية أو التجريدية *absolutism*. وهذه لا تؤمن بأي بعد تعبيرى في الموسيقى، كما سبقت الإشارة إلى ذلك غير مرة. أي أن الموسيقى ليست تعبيراً عن أي شيء آخر، خارج إطارها، وأن تذوقها ينبغي أن يأتي عبر تجربة ذهنية رفيعة المستوى، قد لا تختلف عن «لعبة الكريكات الزجاجية» لهيرمان هيسه، التي يحاول فيها مثقف نخبوي اجترار سمفونيات ذهنية تجمع بين أفكار موسيقية، ورياضية، وعقلية في لعبة تجريدية أشبه بلعبة شطرنج موسيقية معقدة.<sup>(١١)</sup> ويقول جون بارو John Barrow: «إن التذوق الموسيقي الحقيقي هو الإستمتاع بالأشكال الإستيطيقية المجردة الكامنة في الموسيقى... لكن معظم المستمعين ليسوا قادرين على الإستجابة بهذه الصورة، بل يكتفون بالتمتع بالإلماعات المضمونية السطحية في الموسيقى، أي بكل ما يراه المرجعون عزيزاً لديهم. وكلما تأت الموسيقى عن الحياة والتجربة البشرية، كانت جماليتها الشكلية أكبر». لكنه يخلص إلى أن كلاً من هاتين الفلسفتين تبدو غير مقنعة، لأن كلاً منهما ترفض رفضاً قاطعاً ما تطرحه الأخرى. ويرى في الفلسفة التي تتخذ موقفاً وسطاً بدلاً معقولاً أو مقبولاً. فهي ترى في الموسيقى تبعداً استيطيقياً وتعبيرياً.

يقودنا هذا أيضاً إلى موضوع تذوق الموسيقى أو طريقة السماع، والفرق بين التجريتين الموسيقية والموسيقولوجية في سماع الموسيقى، أي بين التذوق التلقائي والتذوق المبني على فهم النوط وقراءتها. فأصحاب النزعة الاستيطيقية من أمثال هانزليك، وحتى شوبرغ وأدورنو، يشترطون القدرة على قراءة النوط. فحسب رأي أدورنو: «إن أقبح المقاطع سوقيّة وأكثرها مسراً للتذكر - المقاطع، والإنطباعات، والإيهاعات الفظيعة في جمالها - هي التي تجد طريقها إلى ذائقة الجماهير». أما اللأنخبويون فلا يرون أي شيء من هذا ضرورياً للسماع. يقول الفريد شوتر: «إن المستمع لا يستجيب إلى الموجات الصوتية، ولا يدرك الأصوات؛ إنه يستمع إلى الموسيقى ليس إلا».

وحاول عدد من الكتاب التوقف عند مفهوم «الإصغاء الخالص». ففسره الكثير منهم على أنه إصغاء بلا أي جهد. يقول العالم السايكولوجي ليون كريكمور على سبيل المثال: «في لحظات الإستغراق العميق، يشعر السامع بالمتعة الموسيقية كضرب من الوعي الخالي من أي جهة، أي أنه أكثر سلبية منه إيجابية، وأن استجابته تلقائية لا تتطلب جهداً تفكيرياً أو تأملياً». أما أريك بلوم Eric Blom فقد استعمل مصطلح «ما فوق السماع» عند الإشارة إلى هذه الحالة من الإستغراق الموسيقي. ودعاها بـ «الإحساس اللذيذ بالإنهماك الخالي من أيّما جهد».

لكن هذا الموقف الإيجابي من العفوية والتلقائية في «الإصغاء الخالص» له معارضوه. فكانت وهيمل لم يكونا إلى جانب الطابع الإستحواذي للموسيقى. أما هانزليك فقد وصف كل تجربة موسيقية لا يعتبرها المستمع حالة تخيلية تُمارس من منطلق استيطيقي بأنها «مَرْضِيّة». ويقول إن الموسيقى التي يُستجاب إلى أصواتها بصورة فيزيولوجية وسايكولوجية مباشرة، تصبح أشبه بالخذتر. «إنها تُرخي الأقدام أو القلب كالحمرة التي تُرخي اللسان». وفي هذه الحالة إنها تحطّ من قدر المستمع. ويذهب هانزليك - وهو صاحب النزعة التجريدية المطلقة في الاستيطيقا - أبعد من ذلك، فيقول إن هذه الحالة «قد تحوّل دون تطوّر قوة الإرادة والعقل عند الإنسان»! وهذا يعود بنا إلى الفكرة القائلة



بخطورة الموسيقى وسحرها المدمر. وهو ما حدثتنا عنه الاساطير ( التي اشرنا إلى بعضها في مستهل كلمتنا هذه )، بما في ذلك رقصه التارانتيللا ( الإيطالية ) التي شاعت في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

لكن الموسيقي الفرنسي ديبوسي ( ١٨٦٢ - ١٩١٨ ) كان أكثر تساهلاً، في قوله إن الموسيقى ينبغي أن « تحقق لنا المتعة المباشرة، وإما أن تفرض نفسها علينا أو تتسلل إلينا بصورة ما، دون أن نلجأ إلى بذل أيّ جهد لفهمها ». لكن هذا لا يعني أن الخلفية التقنية لا أهمية لها، بل من شأنها أن تزيد المتعة، مع أننا لاحظنا أيضاً كيف أنها يمكن أن تُفسد عملية الإستمتاع بالموسيقى...

وهنا قد يكون من المناسب أن نتطرق إلى موضوع الموسيقى الرفيعة، وهل له صلة بالتقنية الموسيقية. لكننا قبل ذلك، أو في البدء، نودّ الإشارة إلى أن هناك من يُشكك في مفهوم الموسيقى الرفيعة، وفي مقدمتهم بيتر كايشي peter kivy. فهو يرى أن بعض الأعمال الموسيقية المؤلفة للآلات فقط تعتبر « عميقة الغور »، مثل ربايات بيتهوفن الأخيرة، ومقطوعات باخ على السلم المعدل well - tempered clavier. لكن هل يعني هذا الوصف شيئاً؟ ثم يقول: إذا قلت إن ( فاوست ) غوته عملٌ فنيٌّ رفيع، في حين أن ( أهمية أن تكون جاداً ) لاوسكار وايلد ليست كذلك، فالمعنى واضح: إن الأول يتعامل مع أمور فلسفية وإخلاقية عميقة. أما الثاني، فعملٌ مسرحيٌّ بارعٌ وكوميدي، لكن بلا أبعاد عميقة. وهذا لا يعني أن ( أهمية أن تكون جاداً ) مسرحية ضعيفة. لكنّها مسرحية أدنى مستوى من ( فاوست )... وهذا يمكن أن يكون مفهوماً في الأدب. أما في للموسيقى، فهل يحقّ لنا أن نقول إنها يمكن أن تكون رفيعة إذا كانت تُعبّر عن مشاعر « جادة » أو حزينة؟ ويقول: إن معظم الناس يرون أن الموسيقى الجادة أو الحزينة أكثر عمقاً من الموسيقى البهيجة أو المفرحة. وفي الأدب، تُعالج المؤلفات « الجادة » مواضيع مثل: الموت، الجريمة والعقاب، الشر، الهموم البشرية، الوضع البشري، الحرية، الضعف، القوة، إلخ. أما في الموسيقى فلا يرى كايشي لماذا تكون مقطوعة حزينة أو جادة مثلاً أكثر عمقاً من أخرى أُخيل إلى الفرح. ولا ننسى أن كايشي هو صاحب نظرية وكتاب « الموسيقى وحدها »، الذي يذهب فيه إلى أن الموسيقى لا تُعبّر إلا عن نفسها.

لكن مفهوم الموسيقى الرفيعة لا يتفصل عن فلسفة الموسيقى، بمعنى أنه مرتبط بفهمنا لجوهر الموسيقى، هل هي فنٌّ مجرد أم ينطوي على أبعاد تعبيرية؟ ثم آتة موسيقى نقصد؟ فإذا كان لكل إنسان موسيقاه الخاصة، أو المفضّلة، فلكلّ موسيقاه « الرفيعة » أيضاً. بمعنى أن مفهوم الموسيقى الرفيعة ليس ثابتاً أو قُرماناً من باب عال. فقد يُفترض وجود بُعْدٍ ميتافيزيقي فيها، أو تقني رفيع، أو كليهما، أو تعبيرية... أنا، على سبيل المثال، لي معايير الخاصة بشأن الموسيقى الرفيعة؛ فقد يكون بعضها تعبيرياً، أو ميتافيزيقياً، أو تقنياً، كما هو الحال مثلاً مع منوعات بيتهوفن على لحن ديابلي. ومع أنني معجب جدّاً بربايات بيتهوفن الأخيرة، لميتافيزيقيتها، دون أن أعني بُعدها التقني الرفيع، إلا أنني أجدني مشدوداً أكثر إلى سوناتاته الإثنتين والثلاثين، كلّها، بلا استثناء، دون أن يشملكني الملل منها. وهناك نماذج كثيرة أخرى يمكن أن أدرجها في خانة الموسيقى الرفيعة من منطلق أنا، مثل بعض أعمال باخ، وبعض أعمال موتسارت، وشوبرت، وشويمان، وبرامز، وديبوسي، إلخ.

وإذا كان مفهوم الموسيقى الرفيعة أو العميقة *profound music* ينطوي على بعد ميتافيزيقي عند شوبنهاور (في قوله «لدى فهم الموسيقى نفهم أعمق أعماق العالم؛ أي أن الموسيقى يمكن أن تكون مصدراً للمعرفة الميتافيزيقية»)، فإن هذا المفهوم يأتي من منطق تقني عند معظم الباحثين الموسيقيين. فبيتر كايفي، مثلاً، يرى أن الصنعة الموسيقية المتفوقة – سواء كانت كتنريضية أو سواها – هي السمة العامة لكل الموسيقى الرفيعة. ويقول: «إذا بدا لنا اللحن شيئاً أساسياً في الموسيقى – اللحن، على أية حال، هو عمل موسيقي كامل – فإن الكنتربنت، الذي في جوهره مرتبط تماماً بجوهر اللحن، هو قمة الفن الموسيقي، لأنه يستنفد كل إمكانات اللحن، من خلال إمكانات تركيبات اللحن الممكنة مع نفسه. فإذا كان اللحن بالنسبة لنا أبسط كيان قائم بذاته في عالم الموسيقى، فإن الكنتربنتي، وليس صانع اللحن، هو قمة الملحن، وبذلك يصبح بمثابة كولومبوس ونيوتن عالما الموسيقى» (كتابه *Music Alone*).

وغالباً يُشار إلى الأعمال الموسيقية الآتية كنماذج للموسيقى الرفيعة: مقطوعات باخ على آلة مفاتيحية متوازنة وفق السلم المعتل، وآلام القديس ماثيو لباخ أيضاً، ورابعيات بيتهوفن الأخيرة؛ والسفونية الرابعة لبرامز؛ وأوبرا تريستان وايزولده لفاغنر؛ و *divertimento* موتسارت للآلات الهوائية... لكن معظم مستمعي الموسيقى لا يجدون في هذه النماذج أو معظمها ما يشدهم إليها كثيراً، مع أنها قمم موسيقية بالفعل. وهذا يطرح مسألة الفرق بين الإستجابة للعمل الفني وبين مستواه التقني. فبقدر ما يُعطي الاستطقيون من شأن الموسيقى البوليفونية (موسيقى الأصوات المتعددة في آن واحد)، فإنها تبدو لدى معظم المستمعين ثقيلة لا حياة فيها. وهنا سنجد أنفسنا، مرة أخرى، أمام مفترق طرق، بين الموسيقى التعبيرية والموسيقى المجردة. فإذا كانت الموسيقى الكنتربنتية (= البوليفونية) تنطوي على إبعاد تقنية عالية، فإنها من جهة أخرى تُلغي الإمكانات التعبيرية في الموسيقى، أو تُحد منها.

صحيح أن الألوان تفقد هويتها عند دمجها، والكلمات تفقد معناها عند نطقها، في آن واحد. وأن النوطات الموسيقية تبقى محافظة على هوياتها حتى إذا تم دمجها أو أداؤها في آن واحد. وقد بدا هذا سراً غامضاً للمعنيين بالجانب الميتافيزيقي في الموسيقى. إلا أن تاخر ابتكار البوليفونية يدعو للإعتقاد بأن هناك نفوراً فطرياً أو طبيعياً أو حاجزاً فكرياً ضدها. ومن المعروف أن اعتماد النظام البوليفوني كان مفترق الطرق بين الموسيقى الغربية وموسيقى الشعوب الأخرى. والظاهر أنه لم يكن بغير سبب عزوف معظم شعوب الدنيا عن استعمال البوليفونية، ربما بعد تجربتها على ما هو مرجح. وفي واقع الحال إن المجلس الفلورنسي ومستشاريه الثقافيين (كان والد العالم الفلكي غاليليو من بين أعضائه) أصدر بياناً موسيقياً في حدود ١٦٠٠م، أكد فيه على ضرورة تبني أسلوب غنائي مونودي (أحادي الصوت) بدلاً من بوليفونية القرن السادس عشر المعقدة، لأن الأول محرك للعواطف، أما الثاني، أي استعمال البوليفونية، فلم يكن محركاً للمشاعر، كالأمل، والحب، والخوف، والغضب، إلخ. لأن البوليفونية ذات الأصوات الأربعة أو الخمسة (في آن واحد) لا تستطيع أن تفعل ذلك، أي أنها تقضي على القدرة التعبيرية في الموسيقى. وبهذا الصدد أيضاً يقول كورت زاكس:

«لقد حدثت ثورة راديكالية في الموسيقى في بداية القرن السابع عشر. لم يحدث قبل ذلك أن أكد الموسيقيون على التناقض مع الأسلوب القديم بمثل هذا الإصرار، بل والغطرسة...»  
 «كان عصر النهضة في نشدائه التوازن، أعطى أهمية متساوية لكل جزء، من السوبرانو إلى الباص. أما في حدود سنة ١٦٠٠، فقد فضل الموسيقيون هيمنة أحد الأجزاء. لقد حلّ الأسلوب المونودي محلّ الأسلوب البوليغوني، لأن الأول كان أكثر قدرة في التعبير عن ذهن الإنسان وحشاعه. ولأن الأسلوب المونودي كان أقدر في التغيرات المفاجئة من البهجة إلى الحزن، ومن الكآبة إلى الجزل والإنسراح.

«وعلى صعيد الآلات كانت أول خطوة هي إلغاء معظم الآلات التي تنتمي إلى فصيلة الأوبو، لأنها تفتقر إلى «التعبير» والتلاعب بقوة الصّوت (dynamics). وابتقى على الباسون وحده...»  
 «وفي دنيا الألوان، كان ذوق عصر النهضة في الرّسم كما في الموسيقى، يفضل الألوان المتناقضة. أما في القرن السابع عشر، فكذلك في الرّسم كما في الموسيقى تمّ تفضيل اللون المهيمن. وفي الموسيقى كانت الهيمنة للآلات التي تعزف بالقوس... كما أن آلة الكمان فضّلت على القيول».  
 وتوصّف الوترية بأنها تورث تعبيراً عاطفياً حاراً، والفلوت (الناي) والأوبو بهاتهما رعيان، والباسون باله يتسم بالتشكي، والهزل، والترومبيت باله بطولي، أي يعطى إنطباعاً بالبطولة، والترومبون باله وقور. وتصلح الأورغن بتناغمه المعززة الجليّة وبتماوج أصواته آلة لا مكن العبادة. أما الهاريسيكورد (آلة أقدم من البيانو)، بأصواته المعدنية، فعلى العكس من الأورغن، يوحي بالحقّة والمرح والدعابة. وتنسجم سايكولوجيّة القرن الثامن عشر المتسمة بروح الدعابة والسخرية الحادة التي كان فولتير خير ممثّر عنها، مع موسيقى الهاريسيكورد تماماً. وإذا كانت الموسيقى البوليفونية تُحاور الذهن وتحركه، فإن غمز أوتار الهاريسيكورد (وامثاله من الآلات المفاتيحية ذات الأوتار المعدنية) يخلق، إلى جانب ذلك، جواً أنفعاليّاً، وواضاً، وواخراً، والحصيلة: فطنة لأذنة، أو دهاء وسخرية. وفي الواقع، بعد اختفاء الهاريسيكورد، بدأ هذا الضرب من الدهاء والسخرية بالإنحسار. وبظهور البيانو وأنغامه الأكثر عذوبة، صرنا نسمع موسيقى أقلّ حدة في دعابتها. لقد فقدت «لسعته»، مع أنّها اكتسبت مزايا (تقنية) أخرى زادت قدراتها التعبيرية (ينظر بهذا سيريل سكوت) (وما تقدّم يدخل في باب اللون النغمي).

وما دمنا تطرّقنا إلى حديث اللون النغمي، نقول، نقلاً عن ديريك كوك، إن هناك علاقة بين النسيج الثخين والتشديد على الجانب العاطفي (معظم فاغنر وريكارد شتراوس)، وبين النسيج الشفيف والإنفعال الكتيم أو المكبوح (معظم ديبوسي ومترافنسكي). وهناك أيضاً النسيج الشفيف للفراغ العاطفي، والنسيج الهلاسي لحالات الهذيان (كما في Erwartung لشونبرغ، وأوبرا Wozzeck لبيرغ)؛ والنسيج المخملي للحسنة والشهوانية (تريستان وايزولدة لفاغنر، وديبوي في مقطوعته قبلولة الفون الخرافي)؛ والنسيج الجاف الواضح المعالم للسخرية والواقعية (كثير من ساتي وهندميث)؛ إلخ؛ إلخ.

لكن المهمة التي تواجهنا هي أن نكتشف بالضبط كيف تعمل الموسيقى كلغة، وأن نُحدّد

مصطلحات مفرداتها . يقول بول هندميت إن الأعمال الموسيقية تُبنى على أساس التوترات بين النوطات . وهذه التوترات يمكن أن تنشأ في إطار من ثلاثة أبعاد : طبقة الصوت، والزمن، والحجم الصوتي . وإن الرّبط بين هذه التوترات، وتلويها بواسطة العناصر المميزة للتلوين النغمي والنسيج الموسيقي، يشكل العلة الكاملة للتعبير الموسيقي . وهذا كله يتبنى في الأساس على النظام التونالي، أي المقامي، باستعمال السلمين الكبيرين major والصغير minor في الموسيقى الغربية (راجع الهامش ١٥) . وهنا يمكن الحديث، مثلاً، عن التوتر في الرّبط بين النوطتين الأولى والخامسة (وهي من بين أكثر العلاقات بين النوطات استعذاباً في الأذن)، والسابعة والثالثة، والثامنة والرابعة، وهكذا . إن لكل حالة من هذه الحالات توترها، والإنطباع الذي تخلقه في أذن المتابع .

ولا بد من الإشارة إلى أن البناء الموسيقي عملٌ أساسي في الموسيقى، لأن أية قطعة موسيقية تُصمّم وفق مخطّط خاضع لشكل ما، بما في ذلك التنويعات على لحن ما، والفاقتازيا (أي العمل الموسيقي المرّجل) . فهل تحتفظ المقطوعة الموسيقية «بمحتواها» عند الإلتزام بالشكل والبناء؟ يجب على ذلك ديريك كوك في قوله «ليست الموسيقى عاجزة عن أن تكون مُدرّكة عاطفياً حتى لو كانت مقيدة بقوانين البناء الموسيقي أكثر من الشّعْر، حين يكون مقيداً بقوانينه النحوية واللغوية [والعروضية إذا كان موزوناً]» . فالفتان الذي لديه شيء ما ويريد التعبير عنه بلغته – كلاماً كان ذلك أم موسيقى – يجب أن يكون سيّد تلك اللغة، وليس عبيدها .

هنا يطرح سؤال آخر : ما هي التقنية، وهل تعارض مع الحس «التعبيري» في الموسيقى؟ (إنّا هنا نتحدث من وجهة نظر الناقد الموسيقي المؤمن بالجانب التعبيري في الموسيقى) . التقنية، ببساطة، هي المعرفة الضرورية لبناء الأشكال، أو بالأحرى، هي القدرة على استعمال تلك المعرفة . ولعلّ مخططات بيتهوفن التي تركها تعطينا فكرة واضحة عن توظيف التقنية المناسبة في إنجاز عمل موسيقي ذي بعد «تعبيري» في الوقت نفسه . ويُفترض هنا أن المرحلة أو الخطوة الأولى – لحظة الإلهام – لا واعية بالكامل : أي أنّ هذه المرحلة هي المنطقة الخاصة بالخيّلة الإبداعية . لكننا يجب أن نُعيد إلى أذهاننا حالة بيتهوفن الخاصة، إذ غالباً ما كان «الإلهام» عنده مسألة غير كافية وغير مقنعة : أي أنّ مخيلته الإبداعية غالباً ما تعجز للوهلة الأولى عن أن تصيب مرماها في تحقيق التوترات اللحنية والإيقاعية التي تُلبّي الشكّل المُتَوخّى لمشاعره التي يريده التعبير عنها؛ وهنا يجد نفسه ملزماً باستعمال تقنيته، ويحاول أن «يجزّب» الإلهام عن طريق الوعي، بأشكال مختلفة (كمخطوطات على الورقة الموسيقية) إلى أن يتوصّل إلى الصيغة المطلوبة أو الصحيحة . وبالتالي سيكون بوسعنا القول أنّ التقنية (التنفيذ الواعي لقدرات الموسيقى) هي بصورة أساسية في خدمة المخيّلة الإبداعية (التنفيذ اللاواعي لقدرات الموسيقى) . (١٧)

لكن هذه في إطار الموسيقى المقامية . أمّا في الموسيقى الحديثة، التي أصبحت التقنية فيها غاية بحث ذاتها وليست وسيلة، فلعلّ الأمر يختلف، لأن الجانب الذهني هنا سيتغلّب على الجانب العاطفي، وتصبح الموسيقى عبارة عن علاقات رياضية أو شكلية بين الأصوات، أكثر منها فناً تستجيب له أذن المستمع التلقائية .

وحول موضوع التقنية وهاجسها يحدثنا الموسيقي المعاصر الكساندر غور A. Goehr في قوله : ذات يوم كنت أنا و John Carewe جالسين مع بوليز، وكنا نتحدث عن مقطوعة Jeux لديبوسي. كان بوليز يُقدِّم ضرباً من التحليل للمقدمة مع حوالي ٢٥ فاصلة موسيقية بعدها. وبعد هذه الفواصل بدت التقنية التي كان يلفت نظرنا إليها كأنها أخذت تختفي. قلنا له : «ماذا يحدث الآن؟» كان جالساً يُحرِّك يديه أمام الهياو، وبدأ يعزف الموسيقى، ثم قال : «حسن، هذه التقنية لا تستمر، لكن الموسيقى رائعة، اليس كذلك؟» كان بوسع أيِّ منا أن يقول : «ليست النقطة هنا». بل على العكس، إنَّ ذلك هو المطلوب : ذلك أنَّ التقنية هي ليست الموسيقى. التقنية تعطي الموسيقى شكلاً، لكنها ليست الموسيقى نفسها. لقد قال لي كورنيليوس كارديو ذات مرة : «ينبغي أن لا يكون عندك هاجسٌ تجاه التقنية». قال ذلك لأنني كنتُ مسكوناً بهذا الهاجس، ولأنني كنتُ أشعرُ أنَّ بعض التقنيات تُسهِّم في تعزيز البُعد الموسيقي، وبعضها الآخر يلغي هذا البُعد. إنَّ أهمَّ نقدٍ يُوجَّه إلى موسيقى الطليعة avant garde هو أنَّ تقنياتها تلغي أحياناً البعد الموسيقي.<sup>(١٨)</sup>

إنَّ قطبي التعبير في الموسيقي الغربية (المقامية) هما السلم الكبير والسلم الصغير، للتوافقان بعضهما على البعض الآخر. ومن المتعارف عليه، في إطار عام، أنَّ المشاعر الإيجابية (الفرح، الثقة، الحب، السكينة، النصر، إلخ) يُعبَّر عنها بالسلم الكبير؛ أما المشاعر السلبية (الحزن، الخوف، الحقد، القلق، اليأس، إلخ) فيُعبَّر عنها بالسلم الصغير. أي أنَّ السلم الكبير يقترن بالمسرة، في حين يقترن السلم الصغير بالآلم. فهل الأمر كذلك في واقع الحال؟ وكيف؟

يلفت ديريك كوك (في كتابه لغة الموسيقى) الأنظار إلى أنَّ هذه التقنيات (التعبيرية) للمسلمين ليست مطلقة، ويذكر أمثلة مغايرة، يتبادل فيها السلمان المواقع، لا نرى ضرورةً لذكرها. لكنّه يؤكد في الوقت نفسه على أنَّ الأمثلة التي يمكن ذكرها على أنَّ السلم الصغير قد لا يكون حزيناً، تأتي مُعززة للطابع الحزين لهذا السلم بصورة عامة، كما أننا نستطيع أن نلمسُ التغيُّر في طابع السلم الكبير - المرح عموماً - إذا بطأنا سرعة العزف tempo، مثلاً.

لكن هناك أسباباً أخرى، لعلها أهمُّ مما سبقَت الإشارة إليها، طرحت ضد معادلة «السلم الكبير = المسرة»، هي أن المسرة كان يتمُّ التعبير عنها، في أنظمة موسيقية أخرى، بالسلم الصغير : في الموسيقى الشعبية الشرقية، والإفريقية، وحتى الأسبانية، والسلافية، والبلقانية.

ومن أعرف ما يُقال أنَّ الحضارة الغربية «تتميّز» على بقية حضارات العالم في نظرتها إلى فكرة الإنسانية (؟)، وأنها تؤمن بحقِّ الإنسان الفرد في التقدُّم وتحقيق السعادة الشخصية المادية، التي بدأت منذ عصر النهضة (الأوروبية)، وتمتد جذورها حتى إلى أقدم من ذلك. وإنَّ الإصرار على الإحساس بالسعادة رافقه إصرارٌ على استعمال المركَّب الصوتي الثلاثي الكبير (كأن يُشار مثلاً إلى ختام السمفونية الخامسة لبيتهوفن؛ التي ألِّفت في ذروة مرحلة الشعور بالثقة).

لهذا السبب كانت الكنيسة تفضِّل إبعاد هذه المركبات الصوتية عن الموسيقى الدينية. ذلك أنَّ المركب الثلاثي الكبير والسلم الكبير ينتميان إلى الحياة الدنيوية الشعبية، التي تنشأ المتعة والسعادة؛ وكانت هذه تتعارض مع النظرة الدينية المتواضعة للحياة، حيث تنبغي القناعة بما قسمَ الله في «وادي

الدموع هذا». ومع تقلص علمته الحياة، منذ عصر النهضة فما بعد، أخذت المقامات التي تفتقر إلى التوثرات الحادة، تُخلّي السبيل شيئاً فشيئاً إلى التوثرات القويّة في السلمين الكبير والصغير. من ثمّ انتقل مركز الحياة الموسيقية - في الغرب - من الكنيسة إلى دار الأوبرا (في القرن السابع عشر) وصالة العزف (في القرن الثامن عشر)، وصار بوسع المجتمع الجديد أن يُعبّر عن أحاسيس البشر (من مسرّات وآلام) بواسطة السلمين الكبير والصغير، والإيقاعات المنتظمة، والمقاطع ذات الفواصل الموسيقية الأربع، إلى أن انقلبت الآية. فمنذ حوالي ١٨٥٠، منذ أن ساورت المثقفين الشكوك حول إمكانية تحقيق السعادة، كما يقول ديريك كوك، طرّحت الكروماتية (في سلمها الملون، أي ذي النوطات الاثنتي عشرة) مزيداً من التوثرات الموجهة في الموسيقى الغربية، وذلك ابتداءً بفاغنر، ومروراً بشونبيرغ.. إلخ. وبذلك ضيّقت السبيل أمام السلم الكبير، بل والصغير أيضاً، أي بكل النظام الدياتوني (المقامي) الموسيقي، وهو ما كان إرهاباً للموسيقى (الغربية) الحديثة والمعاصرة.

أما أولئك الذين يؤمنون، أو ما زالوا كذلك، بفكرة السعادة، كما يقول ديريك كوك، فلا يزالون متمسكين بالركب الصوتي الكبير. ومن الجدير بالذكر أنّ «تمزيق المقامية»، الذي كان صيحة العصر في القرن العشرين في أوروبا الغربية وأميركا، لم ينسحب على «موسيقى الجاز» التي تتبناها جماهير غفيرة من الشببة المثالة إلى حياة المتعة، والتي لا تزال تتشبّث بالركب الصوتي الكبير. وكذلك هو شأن معظم رُؤاد دور الموسيقى الجادة الذين لم يتخلّوا عن تمسّكهم بمرحلة (باخ - برامز). وهذا يشمل الموسيقى التي تبنتها الأنظمة الاشتراكية، التي تُراد لها أن تبشر بالتفاؤل من خلال الاستفادة من الموسيقى الفولكلورية، ومن استثمار إمكانات الموسيقى المقامية بسلمها الكبير والصغير، والركبات الصوتية المستقاة منها.

وماذا عن المركب الصوتي الثلاثي الصغير؟ لأنّ هذا المركب أوطأ من المركب الصوتي الكبير، فإنّ له صوتاً «كثيباً»، ولأته لا يشكّل جزءاً من السلسلة الهارمونية الأساسية، فإنه سيصبح بمثابة «كآبة غير طبيعية» لواقع الأشياء «السعيدة بصورة طبيعية»... لكن على مدى قرون كان لا بُدّ أن تنتهي المقطوعات من السلم الصغير «نهاية سعيدة»، وذلك باستعمال مركب من السلم الكبير، أو مجرد استعمال النّوطة الخامسة.<sup>(١١)</sup> لكن الحاجة، في آخر المطاف، للتعبير عن الحقيقة - حالات من التراجيديا المازومة - دعت الموسيقيين إلى تبني «نهاية غير سعيدة» في السلم الصغير.

ويدعو أنّ سرّ استعذاب الألحان الكثيفة، أو التي تورث إحساساً باستعذاب الكآبة، يعود إلى غموض السلم الموسيقي الصغير، المعروف بطابعه الكئيب أو الحزين. وللأسف إنّ تفسير ذلك لن يتم إلاّ بمزيد من الإستعانة بالتقنية. فنحن إذ نحاول سنبر غور عالم الغموض الموسيقي، الذي يكمن وراء حالات من الإستمتاع تطوي على شيء من المفارقة (كالتلذذ بالألم على سبيل المثال)، نجد أنّ لا مندوحة من الإحتكام إلى التفاصيل التقنية الموسيقية. فالموسيقى بوسعها، مثلاً، أن يُقوِّض أو يُضعف التأثير المُبهج الذي يورثه السلم الكبير بتلاعبه ببعض توثراته النغمية، وذلك بالإنّتقال من النّوطة الرابعة إلى الثالثة أو من الثامنة إلى السابعة، أو بإدخاله توثرات من السلم الصغير.

وبذلك يعطي أبعاداً جديدة تتجاوز الحسّ بالفرح أو المسرة مما هو معهود في السلم الكبير. ثم إن

درجة الإحساس العاطفي التي تكمن في نوبة ما تتوقف إلى حدٍّ غير قليل على حجم الصوت (عند العزف أو الأداء)، والزمن، والتأثيرات ما بين المسافات الصوتية. فإذا كان المركب الصوتي الثلاثي في السلم الصغير يُنحَر باتجاه أكثر الأشياء قتامة أو كآبةً، فإنه يتخذ طابع التراجيديا، أو القبول بالأمر الواقع، أو التجنُّه؛ أو بدرجة أخف، كحالة أقرب إلى الوقار، أو الهدوء، أو الحدو. لكن بالإمكان الإحساس بالآلام السعادة الحقة، على نحو ما عبّر عنه نيتشة. وهنا نلج عالم الغموض، الذي يتسم به السلم الصغير في بعض الأحيان... وفي القرون الوسطى، كان الموسيقيون حين يؤلفون مقاطع لتمجيد الرب، يلجأون في معظم الأحيان إلى استعمال سرعة أداء (tempo) حيوية نسبياً، لكنهم يجدون أنفسهم ملزمين باستعمال السلم الصغير، مستعدين إلى أذهانهم أنهم ليسوا ملائكة أو أرواحاً مقدسة تتمتع بمسرات السماء، بل رجالاً يُسبحون بحمد الرب من «وادي الدموع هذا».

ومن منظور فلسفي أيضاً، لا ينبغي أن تكون السعادة غير مقيدة أو غير محدودة. بل هي في واقع الحال محدودة. لذلك فإن الإنسان المجاد، يفقد الإحساس بالسعادة، فتكون الموسيقى بمثابة عزاء أو سلوان. وفي إطار الفكرة القائلة بأن «السعادة الحقة كالنعقاء، لا وجود لها»، يتخلّى السلم الكبير عن دوره لصالح السلم الصغير، لكن بإيقاع خفيف ودرجة معتدلة من سرعة الأداء (tempo)... ونجد أحياناً في موسيقى هاندل، تعبيراً عن الحسن بالسعادة القائمة نابعا من الإطمئنان الديني، عندما يستعمل المقام الصغير مع سرعة جزيلة.

وقد عبّرت الموسيقى الرومانسية المتأخرة، والموسيقى الحديثة، في بعض نماذجهما، عن حالات عصابية عن طريق التذبذب المفرط في الأصوات، والقفزات العريضة جداً (بين النوبات). وإذا عدنا إلى الوراء، وجدنا أن موسيقى القرون الوسطى وعصر النهضة كانت تميل إلى التحرك خطوة خطوة باستعمال أنغام متدرجة طبيعياً، تتلاءم مع تواضع الإنسان وخضوعه للخالق؛ بيد أن الموسيقى الدرامية التي ألفها موتيفيردي (١٨٦٧ - ١٨٤٣)، بدأت، مع الإحساس أكثر بقيمة الإنسان، بممارسة مزيد من الحرية في حركة النوبات للتعبير عن مشاعر الإنسان؛ حتى إذا حلت نهاية القرن التاسع عشر، صارت تستعمل ضربات عاطفية عنيفة تتجاوز حدود الأنغام الصوتية الممكنة. ولعلنا في مناسبة أخرى نتحدث عن لغة الموسيقى الحديثة.

على أنني سأختتم هذه الحلقة بالحديث - بإيجاز شديد - عن رباعيات بيتهوفن الورتية الأخيرة (المؤلفة لكان أولي، وكمان ثانية، وفيلولا، وتشيلو). وقد اخترت هذه الرباعيات لأنها، بشهادة معظم النقاد الموسيقيين، وهواة الموسيقى الكلاسيكية، بمن فيهم مارسيل پروست ورومان رولان، ذروة الموسيقى الكلاسيكية. بل إن إيغور سترافنسكي قال في «الفيوغي الكبير»، وهو الحركة الختامية لإحدى رباعيات بيتهوفن الأخيرة: «إنه قطعة موسيقية معاصرة بشكل مطلق، وستبقى معاصرة إلى الأبد... إنه موسيقى مجرّدة، هذا الفيوغي، وأنا أحبه أكثر من أي فيوغي آخر».

إن إصرار سترافنسكي على نزعة التجريدية جعله يغمض عينيه، أو يصمّ أذنيه (في واقع الحال) عن البعد الآخر لرباعيات بيتهوفن، أعني به البعد التعبيري أو الميتافيزيقي، إلى جانب الاستيطقي

الذي أكد عليه . فلا يمكن إغفال الإحساس بالجانب الروحاني في الرباعيّات، الذي أثار انتباه كل من تحدث عن رباعيّات بيتهوفن، لا سيّما الأخيرة . وربما يعود السبب في ذلك إلى أنّها تكشف عن مساحات جديدة كاملة وغير متوقعة من اللاوعي، كما يقول جوزيف كيرمان . يقول كيرمان أيضاً : إن هذا النوع الموسيقي - أي الرباعيّات - أتاح لبيتهوفن مدى تعبيرياً بدا أغنى وأوسع مما هو عليه في أي فرع من فروع التأليف الموسيقي . ولعلّ أكبر شاهد على هذا الغنى في التعبير هو مجموعة الرباعيّات المؤلفة على السلم الصغير . فلم تُستثمر أو تُكتشف الأبعاد العميقة للأحاسيس الكثيفة في السلم الصغير بمثل ما استُخدمت هنا بهذا العمق والتنوّع .

ولعلّ الرباعيّة هي البنية الموسيقيّة المثلى للجمع بين أقصى الإمكانيات الاستيطيّة والتعبيرية، بفضل التحكم بهذا العدد المحدود من الآلات التي تملك كل منها نبرتها التعبيريّة الخاصّة، وجرسها الموسيقي النبل، فضلاً عن إمكانياتها الفنيّة - التقنيّة - في التآلف والتقابل، حيث تتحقّق ذروة التآلف الموسيقي على الصعيدين الاستيطيقي والميتافيزيقي . وإذا كان طابع الرباعيّات الأخيرة لبيتهوفن تقنياً، وذهنياً، ونخبوياً، رفيع المستوى، فإنّه ينطوي على رسالة إنسانية شاملة تخاطب أكبر قدر ممكن من الجماهير البشريّة .

هذا، وكنت أودّ أن اتطرق في هذه الحلقة إلى الموسيقى الشرقيّة، وبخاصّة موسيقانا العربيّة، فانا معجباً بموسيقى المقام العراقي، ولفت انتباهي أيضاً وجود بوليفونية (تعدّد الخطوط اللّحنية في آن واحد) في غناء اللّزّكر الديني عندنا، وفي موسيقى الموالد النبويّة . لكن جهلي بتقنيات المقام، وعدم متابعتي فنون الغناء العربي الجاد، كانا سبب إجحامي عن الحديث عنهما، واعترف بأنّه أحد عيوب هذه الكلمة .

### ملحق (١):

من المعروف أنّ هناك سبع نوطات أساسيّة في السلم الموسيقي الغربي، هي : (دو، ري، مي، فا، صول، لا، سي) . ويؤكّد علماء الموسيقى في الغرب على أنّ إرثهم الموسيقي، بما في ذلك عدد النوطات في السلم، إنحدر إليهم من اليونان . لكن القبائل اليونانيّة شبه الرعويّة، التي جاءت إلى اليونان من موطن الأقوام الهندية الأوروبية، ربما عن طريق شمال اليونان أو الأناضول، لم تكن لديها حضارة تُذكر في بادئ أمرها . فاستعارت الكثير من حضارات شرقي البحر المتوسط، أي منطقة الهلال الخصيب ووادي النيل، بما في ذلك بعض الآلات الموسيقيّة، كالقيارة، والآلات الهوائيّة، والنظرية الموسيقيّة . فقد كان السلم السباعي البابلي معروفاً في المنطقة، وكذلك العلاقات الهارمونيّة بين الأصوات، لا سيّما العلاقات للتألفة بين النوطيّة الأولى، والخامسة، والرابعة، والثامنة (أي الجواب octave) (ولعلّ جذور السلم السباعي البابلي تعود إلى أصول فلكيّة، وإلى الأسبوع البابلي، وهو نصف عدّة أيام القمر عند اكتماله بداراً؛ فضلاً عن أنّ هذا العدد يساوي مجموع عدد الكواكب الخمسة المعروفة في أيام البابليّين، وهي عطارد، والزهرة، والمريخ، والمشتري، وزحل، إلى جانب الشمس والقمر . أما الأرض فكانت المركز) .



وإذا كان الشرق فضل تجزئة المسافات بين النوتات، وجعلها أصغر مما هي في الغرب (عندنا مثلاً ١٧ نوتة في السلم، في حين هناك ١٢ نوتة في السلم الغربي)، بمعنى أن موسيقانا نحت منحىً لحنياً (أفقياً) أكثر منه هارمونياً (عمودياً) كما في الموسيقى الغربية، فقد عرفنا التألف أو الهارموني - أيضاً - في وقت ربما كان أسبق من الغرب، لكن دون أن نطوره. ففي رسالة للفيلسوف العربي يعقوب الكندي (ت حوالي ٨٤٧م) بعنوان «رسالة في ... النغم ... على طبائع الأشخاص» يصف نوعين من حركات الريشة والأصابع لدى العازف: أحدهما يتم بضرب نوتتين في وقت معاً «بحركة واحدة»، والآخر بضرب ثلاث نوتات بصورة متعاقبة «بثلاث حركات».

وفي القرون الوسطى، تمسكت الكنيسة بالعلاقة الهارمونية بين النوتة الأولى، والرابعة، والخامسة، واعتبرتها أساس التأليف الموسيقي، وتصورتها أو صورتها انعكاساً للثالوث المقدس (في اللاهوت المسيحي). واستمر هذا التصنيف زمناً طويلاً إلى أن اعتبر Bartolome Ramos de Pareja في ١٤٨٢ المسافتين الثالثة والسادسة (أي النوتتين) تألفين خالصين. وقد جاء إعلاء شأن المسافة الثالثة على يد هارينا سوية مع الخطم من شأن المسافة الرابعة واعتبارها تنافراً (لإبعادها، لاجل الحفاظ على النظام الثالوثي المقدس، ليصبح الثالوث التألف: النوتة الأولى، والثالثة، والخامسة).

لا شك أن ذلك لم يتم بين ليلة وضحاها، بل تعرض إلى صراع طويل تكفل بالتجاذب في عصر النهضة. ولم يكن ذلك بمعزل عن التغيرات المهمة التي حصلت في أوروبا، لا سيما حلول نظام مركزية الشمس الذي جاء به كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) بدلاً من مركزية الأرض، واختراع الطباعة. وكما يقول كورت بلاوكوفيف: «لم تكن مقارنة أريش فون هورنبوستل الظهور التدريجي للبوليفونية الهارمونية بالثورة الكوبرنيكية مجازاً بالمرة».

وبعد استعمال المركب الصوتي الثلاثي (النوتات: الأولى، والثالثة، والخامسة) في القرن الخامس عشر حصل تقدم سريع في التقنية الموسيقية، بلغ ذروته في القرن السادس عشر، الذي يُعتبر أحد أهم المراحل في تاريخ الموسيقى الغربية، حيث تم استخدام السلمين الكبير والصغير بدلاً من نظام المقامات القديم. وكان ذلك في نهاية القرن السابع عشر. ومنذ ذلك التاريخ وحتى أواخر القرن التاسع عشر بدا أن النظام الموسيقي «الترابتي» هذا، أي المبني على العلاقات بين النوتات طبقاً لأهميتها التعميرية والهارمونية (التألفية) سيظل خالداً. وهنا كان للمركب الصوتي الثلاثي حجر الزاوية في الموسيقى الغربية.

وترجع أهمية المركب الصوتي الثلاثي الكبير (أي في السلم الكبير) إلى أنه مركب موسيقي طبيعي. ذلك أن فوق إية نوتة أساسية، أو نغمة أساسية، بتعبير مرادف، هناك نغمات أخرى، تُدعى انغاماً توافقية. أي أن إية نغمة عند ذبذبتها (بالعزف عليها)، فإن أجزاء معينة من هذه النغمة تُدعى انغاماً توافقية تتذبذب معها في الوقت نفسه. والانغام التوافقية الثلاثة أو الأربعة الأولى يمكن أن نسميها الأذن الحساسة وهذه هي نغمة الجواب، والخامسة، والجواب التالي، والثالثة التالية له. وهذه كلها تتردد عمودياً فوق النغمة الأساسية. وتُقدم لنا هذه الظاهرة أول دليل على وجود الهارموني (التألف) في الطبيعة، كما يقول أوتو كاروي في كتابه (Introducing Music).

لكن، رغم أهمية المركب الصوتي الثلاثي الكبير، ورغم كونه مركباً طبيعياً، فقد ظلّ الموقف منه حتماساً. واعتُبر تنافراً، على مدى قرنين أو ثلاثة، لأسباب أيديولوجية - دينية - وليست موسيقية، كما اسلفنا. وهناك سبب آخر، هو أنّ السلم الكبير نفسه (وهو امتداد للسلم أو المقام الايوني الإغريقي) ينتمي إلى الموسيقى الدنيوية. لهذا كان سائداً في أغاني التروبادور، لأنها في مجملها أغاني حب.

## ملحق (٢)

في الموسيقى الغربية هناك إثنان عشرة نوبة فقط في السلم؛ ومؤلف الموسيقى المقامية الذي يريد التعبير عن فكرة معينة، يجد أمامه عدداً أقلّ من هذه النوبات الملائمة لغرضه (سبع في واقع الحال). ولن يتيسر له عددٌ لا محدود من الصيغ يستطيع بواسطتها أن ينسج هذا العدد المحدود من النوبات التي تحت تصرفه. سوف يتحرك، على العموم، في إطار التآليف المقامي الذي يستند إلى نظام النغمة (= النوبة) الأساسية tonic، والنغمة المسيطرة domenant، وهي النوبة الخامسة بعد الأساسية، والمركب الصوتي الثلاثي triad (المؤلف من النوبة الأولى، والثالثة، والخامسة)، إلخ. هذه الأنساق المتيسرة لديه يمكن وصفها بالحقرات لتأليف توترات مقامية معينة بطرق معينة. وقد أصبحت ذخيرة لاوعية في التراث الموسيقي الغربي. بعضها، مثل المسافة (٦ - ٥) في السلم الصغير، التي توصف بـ «الناتحة»، والمسافة «البريمة» (١ - ٣ - ٥ - ٦) في السلم الكبير ترقيان إلى مراحل ما قبل التاريخ. ثم أصبحت هذه الصيغ اللحنية تحمل طابع «العبارات الأساسية» في الذخيرة الموسيقية. لكن مثل هذه الألحان وغيرها ستخضع إلى عوامل كثيرة، إيقاعية، وهارمونية، وديناميكية، إلخ، فتظهر في صيغ مختلفة إلى هذا الحد أو ذاك، لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار الطابع الشخصية لكل موسيقي.

وبلغة تقنية صرفة، تُعتبر النوبة القارارية tonic (أي الأساسية، أو الأولى، أو مفتتح المقطوعة) نقطة القرار، التي ينطلق منها: المرء، ويعود إليها؛ وإن المسيطرة dominant (أي النوبة الخامسة، كما ذكرنا) هي النوبة الوسطية، التي ينطلق إليها المرء، ويعود منها؛ وإن المركب الثلاثي في السلم الكبير هو «النوبة» التي «تنظر إلى الجانب المشرق من الأشياء»، نوبة البهجة، والسعادة. وإثمه ليحكم القول إن الصعود من النوبة القارارية إلى النوبة المسيطرة عبر المركب الصوتي الثلاثي الكبير كصعود لحني من النوبة الأولى إلى الثالثة فالخامسة (١ - ٣ - ٥) يُعبّر عن مشاعر إنسباطية، إيجابية، واثقة، تنم عن بهجة. وبالطبع يمكن التصرف والتوسّع هنا على نحوٍ لتوائمي. فكما أن كلمة «بهجة» مرادفة لكلمة «سعادة»، كما يقول ديريك كوك، فهناك حالات أخرى من التوليف بين نوبات السلم للتعبير عن مثل هذا الإحساس بالإرتياح.

أما الصعود نفسه في السلم الصغير فيفسر باتجاه تصعيد الالم، والتوكيد على حالة الحزن، والشكوى من صروف الزمن.

إذا كان الهبوط بالنوبة إلى أخرى أدنى منها في السلم الموسيقي يعبر عن مشاعر منكشمة، فإن النزول من النوبة المسيطرة (أي الخامسة) القصية إلى نقطة القرار (الأولى)، خلال المركب الصوتي

الثلاثي (٥ - ٣ - ١) في السلم الكبير، ينطوي على إحساس سلبي بالبهجة، كما هو الحال مثلاً في تلقي التهاني، أو التعازي، أو مشاعر التطمين، وما إلى ذلك، إلى جانب الإحساس «بالعودة إلى البيت». أما المركب الصوتي الثلاثي التازل (٥ - ٣ - ١) في السلم الصغير، فيعبر عن حالة من «حلول» إحساس بالالم، في مضمون ختامي: إنطباع يُفضي إلى الحزن؛ والياس والكآبة؛ والمعاناة المبهطة؛ والجزع المقترن بالموت. وفي جميع هذه الحالات هناك معين لا ينضب من الأمثلة الموسيقية الغنائية، وحتى في الموسيقى المجرّدة. ويعدّ ديريك كوك حالات لا تكاد تُحصى من المركبات الصوتية في السلمين الكبير والصغير، ترافقها إنطباعات شتى من المشاعر. على سبيل المثال إن الحزمان حول نقطة القرار (الأولى)، والانتقال إلى الثالثة فقط (في السلم الصغير)، ثم العودة حالاً، يرافقه إحساس «بالنظر إلى الجانب المُنعم من الأشياء» بمضمون من الأحرية، لا هو صاعداً إلى أعلى - من ذلك - ليعبر عن الرغبة في الاحتجاج، ولا هو هابطاً إلى الوراء لتقيل الوضع. وغالباً ما يستعمل الموسيقيون مثل هذه المتواليات للتعبير عن الإكتئاب، أو المشاعر السوداوية، أو الجزع والخوف، أو المصير الذي لا مفرّ منه، لا سيّما إذا أُعيد مراراً وتكراراً. وهناك أمثلة عديدة على ذلك، بما في ذلك المارش الجنائزي لشويان، وأغنية ديبوسي على شعر لرين «الدموع تنثال على قلبي، مثل مطر هطال»، إلخ.

ويحدث الثّقاد الغربيون عن الزمن في الموسيقى كظاهرة أوروبية حضارية أيضاً. ويذكروننا بالساعة الميكانيكية التي كانت بمثابة إرهاب للثورة الصناعية في أوروبا الغربية. ولعلّ الإحساس بأهمية الزمن في الموسيقى كان، أيضاً، كما يؤكّدون، حصيلة مباشرة لاكتشاف التكلف الصوتي (الهارموني): فعندما يغني عدد من الأصوات أدواراً مختلفة في آن واحد، يصبح من الضروري قياس اللحظة المضبوطة التي ينتقل فيها كل مغنٍ إلى نغمته التالية، وإلا عثت الفوضى. وبالطبع، وجد الإيقاع المحسوب منذ قديم الزمان، في الرقص على وجه الخصوص. لكن اقتحام مثل هذه الإيقاعات عالم الطقوس الموسيقية الدينية بصورة تدريجية كان إيذاناً بنهاية التفوّذ الكنسي، وبشيراً بحلول الحركة الإنسانية التي اتّسمت بالتأكيد على الهموم الدنيوية. وليست الحركات الختامية في (آلام القديس ماثيو) و(آلام القديس يوحنا) لباخ سوى نماذج متسامية لرقصة السريندة الحسية التي استعارها الغرب من العرب عن طريق الأندلس، وهي في جوهرها دنيوية في تعبيرها بالمقارنة مع مونودية plainsong (موسيقى لعدد من الأصوات). فهذه الأخيرة لا زمن لها، شأن الأبدية المسيحية؛ أمّا الموسيقى الدنيوية فتُقلّدة بالزمن، مثل حياة البشر. وبالتالي فإن الزمن في الموسيقى يعبر عن سرعة وإيقاع الاحساس والأحداث، أو بالأحرى عن حالة النشاط الذهني، والعاطفي، والجسدي.

وفي الموسيقى، لعلّ أول تضاد في البعد الزمني هو ما كان بين الضربات الثنائية والثلاثية (الأولى ضربتان قوية وضعيفة، والثانية ثلاث ضربات: قوية وضعيفتان). ويمكن تلمّس ذلك في التناقض بين الإيقاع الرّجالي الجاد، المنتظم، سيراً أو ركضاً، والإيقاع النسائي الأكثر ارتخاءً واهتزازاً وخفة في الرقص.

ثم إنّ درجة سرعة الأداء (tempo) ومفعولها في التعبير الموسيقي واضح الأهمية. إنّ الشعور بالمسرة الذي يتم التعبير عنه بتعاقب التوتّرات النغميّة قد يصبح عنيفاً (أو صاخباً) إذا كان سريعاً جداً، أو مريحاً إذا كان معتدلاً moderato؛ أو رائقاً إذا كان بطيئاً adagio. أما حالة القنوط فيعبر

عنها بتعاقب آخر قد يبدو هستيرياً إذا كان سريعاً presto، أو استسلامياً إذا كان راثياً lento. وهناك عنصر تعبيرى قوي آخر في البعد الزمني، هو التضاد بين الحركة الإيقاعية المطردة (المطمعنة) والمتشعبة. ولذلك علاقة أيضاً بحركة الإنسان في سيره وخطوته؛ وفي ترلحه وقفزاته. كما أن هناك عنصراً آخر في البعد الزمني، لا علاقة له بالإيقاع، بل بتقسيم العبارات الموسيقية عن طريق التعارض بين الأصوات المتقطعة staccato والمتسقة legato.

قد نخلص من هذا إلى أن السلمين «الكبير - الصغير» في الموسيقى الغربية يعادلان، في الإطار العريض، «المسرة - الألم»، وأن درجة السرعة في الأداء (tempo) تُعتبر عن درجة الحيوية، وأن حجم الصوت يُعتبر عن درجة التشديد العاطفي، وأن إعادة ترتيب «السلم الكبير - السلم الصغير»، و«الأعلى - الأسفل»، و«السريع - البطيء»، و«العالي - المنخفض» يعطينا ستة عشر ضرباً من المضامين الأساسية، ويمكن التوسع في ذلك أكثر إذا أخذنا بعين الاعتبار المشاعر الغامضة الناتجة عن التلاعب بالسلمين الكبير والصغير، والتفتن بالإيقاع وطريقة أداء العبارات الموسيقية (بصورة متقطعة staccato أو متسقة legato).

#### الهوامش:

- (١) انظر كتاب The Medieval world، إعداد Jacques Le Goff، ص ٢٠٥، الترجمة الإنكليزية، سنة ١٩٩٧، إصدار Parkgate Books.
- (٢) أنظر محمد الشيخ وباسر الطائري في كتاب (مقاربات في الحداثة وما بعد - الحداثة)، ص ١١١، دار الطليعة - بيروت، ١٩٩٦.

- (3) Jerrold Levinson, Music, Art and Metaphysics, p.323, Cornell University press, 1990.
- (4) Carroll c. pratt, Introduction to The Meaning of Music.
- (5) Peter Kivy, The Corded Shell, p. 23, Princeton University Press, 1980.
- (6) Anthony Storr, Music and The Mind, p. 162, Harper Collins Publishers, 1993.
- (7) Cyris Scott, Music : Its Secret Influence Throughout The Ages, p.64.
- (8) Ibid., p.69.
- (9) Nicholas Cook, Music Imagination and Culture, p.15, Oxford University Press, 1992.
- (10) Deryck Cooke, The Language of Music, p.12, Oxford University Press, 1982.
- (11) Macdonald Critchley and R.A. Henson, Music and The Brain, p. 217, Williem

Heinemann Medical Books Ltd, London, 1977.

(12) Ibid., p.247.

(13) Deryck Cooke, p.273.

(14) John D. Barrow, The Artful Universe, p. 196, Penguin Books, 1997.

(١٥) في الموسيقى الغربية هناك سلم كبير، وسلم صغير. الأول يبدأ بنوطة «دو» وينتهي بنفس النوطة بدرجة أعلى. وهذا السلم - الكبير - يشتمل على (النوطات) التالية : نوطة كاملة، نوطة كاملة، نصف نوطة، نوطة كاملة، نوطة كاملة، نوطة كاملة، نصف نوطة. أما السلم الصغير فيبدأ من نوطة «لا»، ويشتمل على (النوطات) التالية : نوطة كاملة، نصف نوطة، نوطة كاملة، نوطة كاملة، نصف نوطة، نوطة كاملة، نوطة كاملة، نصف نوطة، نوطة كاملة، نوطة كاملة. ويُفترض أن السلم الكبير أقرب إلى أن يكون مرحاً؛ أما السلم الصغير فأقرب إلى أن يكون رقيقاً وحزيناً.

(16) John D. Barrow.

(17) Deryck Cook, p.216.

(18) Alexander Goehr, Findling The Key, p.17, faber and faber, 1998.

(١٩) للوقوف على مزيد من المعلومات التقنية التي لها صلة بالموضوع، يمكن الرجوع إلى المحققين الأول والثاني.

مصادر أخرى لم يرد ذكرها في الهوامش :

(1) John Tavener, The Music of Silenes, faber and faber, 1999.

(2) John Booth Davies, The Psychology of Music, Hutehinson of London, 1978.

(3) Jamie James, Music of The Sphyr, Abaeus, 1993.

(4) Jonathan Harvey, Music and Inspiration, faber and faber 1999.

(5) Lawrena Kramer, Classical Music and Postmodernism Knowledge, University of California Press, 1996.

(6) Adam Krims (ed.), Music / Ideology Resisting The Aesthetic, G+B ARTS, 1998.

(7) Nicholas Cook, Music, Avery Short Introduction, Oxford, 2000.

(8) Carl Dahlhaus, Ludvig Van Beethoven : Approaches to his Music, Translated by Mary Whittall, Clarendon Press, Oxford, 1993.



## المثقف الفلسطيني وقراءة الصهيونية

### فيصل دراج

« امرأة شابة مالت إلى جانبها الأيسر، ثديها الأيمن عار، على قمها دم جاف يدل على أنها قتلت من ساعات. إلى جانبها طفل يصدر صوتاً أقرب إلى الأنين ويمد يده باتجاه ثدي أمه القتيلة. يقول مهاجم أول: هذا طفل حي ويمد يده إلى مسدسه، يرد عليه مهاجم ثان: اتركه سيموت من الجفاف. بعد قليل يمر مهاجم ثالث يمسك بالطفل ويرميه عالياً في الهواء، يأتي صوت السقوط أصم ويتدحرج شيء بلا صوت ».

شهادة فلسطيني نجا صدفة من مجزرة صبرا وشاتيلا.

قناة الجزيرة ٨ - ٣ - ٢٠٠١.

لم يترك فلسطيني مذكرات يومية عن أيام مخيم تل الزعتر الأخيرة، فالقوى التي حاصرت في صيف ١٩٧٦، وهي متعددة الجنسيات والقوميات والأسلحة، ما تركت حياً إلا الأطفال والشيوخ. بقي من المخيم أطيايف بعيدة وحكايات تشيخ وشهادات تبتلها الأيام. وما خلف الفلسطينيين في مخيم صبرا وشاتيلا سطوراً مكتوبة وراءهم، حسهم الموت المفاجئ جميعاً، وعهد إلى الفرنسي جان جنيه بأن يقرأ آثار ليل المجرمين في مقبرة عارية واسعة.

قبل الخروج من فلسطين، ولم يكن الوقت ضيقاً كما سيكون، كان للفلسطينيين وقت محسوب، يكتبون فيه مذكراتهم عن الوقائع والبشر، ويزورون الأمكنة التي يكتبون عنها، دون استعجال كبير. كان روحي الخالدي، الأنيق في ثقافته وسلوكه، يسجل ملاحظاته عن مستوطنات يهودية يعمل فيها « مهاجر » حسن الإدارة والتنظيم، ويكتب كلمات غاضبة عن عربي تداعى ببلد أمواله ماجنا على

تخوم الصحراء. وكان نجيب نصار، بقامته القصيرة وطربوشه المائل على طريقة أهل بيروت، يذرع المسافة بين شرق نهر الأردن وغربه، في أوائل عشرينات القرن الماضي، ليرى بعين عارية، إلا من نور جميل، إلى الطرق الوعرة ومدارس البنات الواعدة والمتاجر اليهودية الزاحفة على المتاجر العربية. وإذا كان نصار يضع ما يرى في تحقيقات صحفية صادقة تنشرها جريدته «الكرمل»، فإن خليل السكاكيني كان يحفظ يوميات فلسطين في يوميات شخصية دقيقة، لا توقف فيها ولا انقطاع. وما كان منهج موظف البريد النموذجي، أي محمد عزة دروزة، مختلفاً، منذ أن أدمن على تدوين يومياته في «جذاذات» لا تنتهي.

تذكر هذه الكلمات بمثقفين صاغوا، مع غيرهم، ذاكرة وطنية فلسطينية، قرأت ولادة المشروع الصهيوني بقلق كبير واقترحت سبل مواجهته، لكنها تشير، أولاً، إلى ولادة المثقف الفلسطيني الحديث، التي بدأت مع مطلع القرن العشرين، وانتهت إلى زمن مختلف بعد قيام دولة إسرائيل. فقبل هؤلاء المثقفين الرؤاد، وفي زمنهم والزمن الذي تلاه، كانت هناك كتابة تقليدية تعيد كتابة المكتوب، وتحفي في ما كتب أكثر من مرة، كما لو كان الموروث المكتوب مقدساً، والخروج عنه هرطقة ومعصية. كان هناك «كاتب السلطان» بالمعنى العثماني، الذي يساوي بين الكتابة وتسجيل حاجات السلطة، والذي سياخذ، في زمن السيطرة الإنجليزية الإستعمارية على فلسطين، صيغة أكثر أناقة، دون أن يتخلى عن وظيفته السلطوية.

عملت السياسة التعليمية الإنجليزية على إنتاج موظفين يلبّون حاجات الجهاز السلطوي الإستعماري، ويرون في «العادات الإنجليزية» ترويجاً للحضارة. والتلميذ النجيب، في «العادات الحضارية»، لا يلتفت إلى القضايا الوطنية ويعتبر العمل الوطني إخصاصاً يذهب إليه الفلاحون والدHEMA. ولهذا كترست بريطانيا الجهل في فلسطين، مكتفية به «نخبة إدارية» تحسن اللغة الإنجليزية وتستنظر عادات إنجليزية كثيرة. استمر «كاتب السلطان» القديم، في شكل جديد، محققاً الفصل التقليدي بين «المتعلم» والشأن الوطني، على اعتبار أن الأخير شأن من شؤون السلطة، وأن الخوض فيه تمرد على تعاليم العلم الصالح.

لم تكن فلسطين، التي عاشت الخراب العثماني، بحاجة إلى السياسة التعليمية الإستعمارية لتكرس صورة «كاتب السلطان». فالوعي الريفي، وكما أشار غرامشي وهو يحلّل مواقف المثقفين في الجنوب الإيطالي، يتطلع بلهفة إلى «تعليم» أحد أبناء العائلة على الأقل، ويتطلع بلهفة أكبر إلى عمل «المتعلم» في دوائر السلطة، لأن قيمة التعليم من قيمة الوظيفة السلطوية التي تنتظره. يحقق التعليم، في الوعي الريفي، إمتيازاً اجتماعياً مزدوجاً: يحقق الإمتياز بعمل ثابت له مورد أكيد، ويحقق الإمتياز وهو يصل بين العائلة الريفية ودوائر السلطة. يعطي التعليم، في مجتمع ترعبه السلطة، هبة للمتعلم ولعائلته، ذلك أن الهبة الحقيقية الوحيدة تحيل على السلطة لا على غيرها. وهكذا يستنتج التعليم الولاء للسلطة، بقدر ما يستولد عمل المتعلم السلطوي الإمتياز الاجتماعي.

بما أن سلطة الحياة تفرض حياة السلطة، فإن المتعلم وفي سياق معين، ينقلب على السلطة سرّاً أو علانية. وربما يفرض السياق الولاء، حين تنتهك بداهات الكرامة الإنسانية والوطنية، كما حصل في

فلسطين، التي سقطت عليها «الهجرة اليهودية» والإستعمار الإنجليزي في آن. وفي هذا السياق الوطني ولد المثقف المختلف عن المتعلم التقليدي، وولد «كاتب ثالث» يتصارع فيه المثقف والمتعلم معاً. وليس غريباً، والحالة هذه، أن يعمل الخالدي والسكاكيني ودروزة، ويفروق كبيرة، في دوائر السلطة، وإن يظل نجيب نصار حراً، إلى أن استكان إلى جريدته الكرمل. مع ذلك، فإن حادثة هؤلاء جميعاً، وهي لا متكافئة، تصدر عن: «المذكرات اليومية»، كما لو كانت «المذكرات» موضوعاً وإشارة، موضوعاً قوامه إنسان يسجل ما يعيش، وإشارة إلى منظور جديد للعالم يحدد طبيعة المادة المسجلة وينظم علاقاتها.

تفصل «المذكرات اليومية» بين المتعلم والمثقف، وتعلن عن حادثة وعي كاتبها في اتجاهات مختلفة: تأتي اللغة يومية وميسورة، بعيداً عن لغة شكلانية رتبية أدمن عليها كاتب السلطة المنضبط وأخرى متكلسة اتقنها «الشيخ التقليدي»، في القرية كان أو في خارج القرى. كتب السكاكيني بلغة قريبة من لغة فرح أنطون، ونصار بلغة بسيطة تقترب من الركاكة، واختصر دروزة اللغة إلى بعدها الإستعمالي، وجاءت لغة الخالدي أنيقة وبعيدة عن التعقيد. تعبر اللغة المستعملة عن أهدافها بعيداً عن لغة الإختصاص، لأن موضوعها الوطني بعيد عن الإختصاص أيضاً. تكشف اللغة هذه عن وعي جديد يرى في الثقافة قضية وطنية وفي القضية الوطنية موضوعاً ثقافياً يُمَيِّز. كان الانتقال من الاحتكار للغوي إلى لغة لا يحتكرها أحد انتقال من ثقافة طوقسية مغلقة إلى ثقافة جماعية متعددة الأصوات، تتكون وتظل ناقصة على الدوام.

إنكأء على تصوّر كسر الإختصاص الكتابي، من وجهة نظر وطنية، كتب الخالدي عن فيكتور هوجو والصهيونية و«المسألة الشرقية»، ونجيب نصار عن الزراعة والصهيونية ورواية تاريخية تهرية، وخليل السكاكيني عن اللغة والأدب ومبادئ التربية وأخطار الصهيونية، ووزّع دروزة دراساته على العروبة والإسلام والصهيونية والتاريخ اليهودي... في اجتناس الكتابة المختلفة كان المثقف الفلسطيني الحديث، وعلى خلاف الشيخ التقليدي والمتعلم الإداري، يشتق أسئلة الثقافة من أسئلة الواقع المعيش، محولاً الممارسات الثقافية إلى وقائع وطنية، كان ينقد السكاكيني الفعوية المذهبية من وجهة نظر العمل الوطني الموحد، وأن تصبح جريدة الكرمل مرجع محاربة الصهيونية في المشرق العربي، وأن يساوي دروزة بين العروبة والإسلام ليضع «العروبة المسلمة» في مواجهة «الصهيونية اليهودية»، وأن يتصل روجي الخالدي بـ«رضا الصلح» في بيروت و«شكري العسلي» في دمشق، لإنشاء عمل عربي موحد يواجه «الهجرة اليهودية»... يؤكد كسر الإختصاص، بهذا المعنى الحرية علاقة داخلية في الفكر والحياة، ويتعين تمرداً على تصور مستبد لـ«التعليم»، يفصل بين الكتابة وأسئلة الواقع، وبين «علم السلطة» و«جهل» ما خارجها. بيد أن المثقف الفلسطيني لم يصل إلى ما وصل إليه إلا بسبب «هجرة يهودية» متصاعدة، تطرح أسئلة لا توجد في الكتب المتوارثة، ولا في المقرّر المدرسي، بل في «مستوطنات» مليئة بالغرباء.

بين نهاية القرن التاسع عشر وولادة دولة إسرائيل عاش الفكر التنويري العربي، وفي مفارقة مؤسسية، صعدوه وبداية انطفائه أيضاً، داعياً إلى اصلاح المجتمع وتجديد الفكر والانفتاح على الثقافة الكونية.



وكان لهذا الفكر، بداية، امتداده الفلسطيني، فتأثر الخالدي بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وعرف دروزة أفكاراً إسلامية مستنيرة، وشغف السكاكيني بأصول التربية الحديثة والتقى في شبابه بفرح أنطون... ومع ذلك، فإن تنويرية المثقف الفلسطيني ترجع إلى شرط محدد قوامه السيطرة والتمرد، أو المشروع الصهيوني ومواجهة الصهيونية. شرط شديد الخصوصية يجبر المثقف، إن كان مسؤولاً، على الذهاب إلى التنوير قبل أن يأتي التنوير إليه.

وبسبب تصور تنويري، والتنوير هو النقد، وشعور مزلزل بتهديد غير مسبوق، أنتج المثقفون الفلسطينيون، من الخالدي حتى غسان كنفاني، خطاباً نقدياً غاضباً، ودفع بعضهم النقد التحريضي إلى تخومه الأخيرة. أخذ دروزة بلغة بواحة وهو يصف «الحياة السياسية» في فلسطين في منتصف عشرينات القرن الماضي، واقترب السكاكيني من لغة التنديد الشامل قبل ضياع فلسطين، وسبقهما نصار إلى لغة زاجرة، متجاوزاً لغة الخالدي التي تقارن بين اليقظة اليهودية والغفلة العربية. والإشكال النقدي، وهو إشكال القضية الوطنية الفلسطينية، هو تلك المقارنة المفروضة والمرفوضة بين فلسطين المفروضة في إرثها العثماني المجلد إستعماري ومشروع صهيوني مزود بخبرات وحمايات أوروبية متعددة. وهذا الفرق، الذي لا يمكن تجسيده، بين زمنين تاريخيين لا متكافئين، أوصل المثقف الفلسطيني، وكما تشهد المذكرات اليومية، إلى وضع متناقض، وجهة الأول التحريض الشديد، ووجهة الثاني الإحباط الشديد أيضاً.

عاش المثقف الفلسطيني، والشعراء أبو سلمى وعبد الرحيم محمود وإبراهيم طوقان ومطلق عبد الخالق مثقفون بامتياز، قدراً تخترقه المتناقضات. فالمثقف قائد وطني في لحظة الإندفاع الوطني وإنسان هامشي في اللحظة اللاحقة، وهو المحرض الذي «يستثمر» المتزعمون تحريضه ولا يلتفتون إليه، وهو حليف الثائرين الذين يتوجهون إلى «الوجهاء» لا إلى المثقفين، وهو الثائر على للتزعمين والصهاينة وعلى الفلاحين الذين يدافعون عن حقهم في الأرض والعمل والإستقرار ولا يعرفون عن حقوقهم السياسية إلا القليل القليل. سطور كثيرة في «المذكرات» تشهد على هذا الوضع الممزق، إذا المثقف حاضراً وغياباً، مركزي وهامشي، يائس وشديد التفاؤل، معجب بشعبه إلى حدود الانبهار وكاره له إلى حدود المقت الشديد. وواقع الأمر أن المثقف الحديث في مجتمع لا حداثة فيه، أقرب إلى «المثقف المستقبلي»، إن صح القول، لأنه يكتب عن التغيير والتبديل والتحويل في مجتمع آدم من الحديث عن الماضي والثبات. ولعل «ضرورة التحول» هي التي تجعل من مذكرات الخالدي والسكاكيني ونصار ودروزة، رغم اضطراب الأخير، كتابة حداثة وطنية، تفصل بين «كاتب السلطان»، الذي يرى الثقافة ملكية الخاصة، و«المثقف الوطني»، الذي وحد بين الممارسة الثقافية والممارسة الوطنية.

صفنتان تلازمان «المذكرات»: كتابة قلقة ومتوترة، أحياناً، على صورة السياق المضطرب الذي نقلته، وكتابة «ناقصة» بالضرورة، تتحدث، أحياناً، عما يجب أن يكون أكثر من حديثها عن القائم فعلاً. في هاتين الصفتين تكون كتابات الخالدي ونصار والسكاكيني ودروزة، وصولاً إلى غسان كنفاني، ذاكرة وطنية تشتت منها «كتابة أخرى» «تاريخاً» وطنياً.

## ١ - المثقف الفلسطيني يقرأ الصهيونية :

الاسم الاول الذي تصافحه الذاكرة الفلسطينية وهي ترى إلى موروثها الثقافي الوطني، الذي قاوم الصهيوني، هو روجي الخالدي. أخذ هذا المثقف المقدسي، في تعامله مع الصهيونية، بأطروحتين لهما ملامح فكرية أوروبية واضحة. ترى الأطروحة الاولى أن تاريخ الصهيونية هو تاريخ اللأسامية، أي تاريخ العداء لليهود، وتقول ثانيهما إن المشروع الصهيوني أثر لصعود الحركات القومية الحديثة في أوروبا، وتحققها في كيانات سياسية مستقلة. يشوب الخطأ الأطروحة الاولى في أكثر من اتجاه، فهي تعتبر اللأسامية ظاهرة حديثة، وهو افتراض خاطئ، أو ترى إلى الصهيونية مشروعاً قديماً، وهو افتراض لا يقل خطأ، تخلط الأطروحة بين تاريخين مختلفين معطية للمشروع الحديث، أي الصهيونية، تبريراً صادراً عن تاريخ قديم. ويرجع اعتلال النظر إلى التعامل مع الصهيونية كظاهرة مكتفية بذاتها، تدور أسبابها ونتائجها في متخيل يهودي لا يحتاج إلى غيره. لم يربط الخالدي، الذي قرأ فيكتور هوجو، بين المتخيل اليهودي والإقتراحات الإستعمارية الأوروبية، المستدة من نابليون إلى اللورد شافتسبري، ومن الأخير إلى ونستون تشرشل. فتاريخ اللأسامية بعيد ومعقد، لا يتألف مع الدعوة الصهيونية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ليست أطروحة الخالدي الثانية أكثر سلامة من الاولى. فقد جاء الوعي القومي الأوروبي أثراً للشورة البرجوازية، التي حطمت اللاهوت واساطير الاصول المقدسة. وعلى نقيض هذا، ولد «الوعي القومي اليهودي» لاهوتياً، يرتكن إلى الاساطير ويستولد الحاضر التاريخي من ماضٍ فوق التاريخ. بل إن هذا الوعي، القائل بالتححرر الذاتي، جاء في زمن تاريخي، يعد بتحريض اليهود وغير اليهود أيضاً. كان الوعي القومي اليهودي كان يهرب من التححرر إلى الإنغلاق، مدعياً أنه ذاهب إلى التححرر الكامل. ولهذا، تكون العلاقة الموضوعية بين القوميات الأوروبية الحديثة والقومية اليهودية «الناشئة» غائبة ومفككة القوام. شكّلت القوميات الأوروبية وقائع حديثة في جملة من الوقائع الحديثة، انطلوت على الاحتفاء بالإنسان والعلم والتاريخ، خلافاً لصهيونية تنقض الحديثة والمعطيات الحديثة، وهي تحتمي بالماضي والاساطير و«شعب الله المختار» الذي يُفضّل غيره من الشعوب، بل أن الصهيونية وهي تنقلب على العقل والإنسان والتاريخ، وهي مراجع بورجوازية بامتياز، مثلت رداً عاصفاً على العقل الحديث وما يرتبط به، وعلى هذا، فإن الأطروحتين السابقتين تخططان «حقيقة صهيونية» تستمد دلالتها من سياق أوروبي متعصر، كوني في اتجاه عنصري في اتجاه آخر، وترتاح الى لاهوت يلغي التاريخ وهو يقول به.

لم يعط الخالدي تحليلاً مصيباً، حين رأى الصهيونية «ظاهرة طبيعية»، نثّم بـ «العطف الأوروبي» ولا تنقد إستقلالها الذاتي، وهذا ما جعل دفاعه الدؤوب عن فلسطين أخلاقياً، فلا يجوز لإنسان أن يطرد آخر من أرضه، ووطنياً، إذ على الفلسطيني العربي أن يقاتل من أجل الأرض التي تحدت هويته. وإتكاءً على منظور أخلاقي - وطني، رأى الخالدي في المعرفة والارتقاء والتنظيم رداً موافقاً على المشروع الصهيوني، الذي حمل معه إلى أرض فلسطين خبرة أوروبية حديثة كاملة. ويمكن تفسير موقف الخالدي، الحاسم وطنياً والقلق نظرياً، بسببين أو بكلاهما، عمله الدبلوماسي والسياسي،

كقنصل للدولة العلية في بورود وكنائب في «المبعوثان» في اسطنبول. وتنافس الدول الأوروبية في دعم «الهجرة اليهودية»، كما لو كانت ترى في المشروع الصهيوني ضرورة إنسانية خالصة، قبل أن تمتد يريطانيا بالتبرير النظري وبالوسائل العملية التي تصبّره حقيقة مجسدة.

قبل أن ينطفيئ الخالدي بأربع سنوات كانت جريدة الكرمل، التي أنشأها نجيب نصار في حيفا عام ١٩٠٩، تخوض نضالاً شجاعاً ضد الصهيونية في فلسطين، محدّرة من مشروع حدد أهدافه وأدواته. بيد أن نصار لم يلتق بدوره بالتحليل النظري الذي يوافق روحه الوطنية المتقدّمة، ذلك أنه رأى في الصهيونية علاقة يهودية خالصة، تبدأ باليهود وتنتهي بهم، فإن عثرت على «عطف خارجي» كان ذلك بسبب الغفلة أو الضعف الأخلاقي. وهذا ما دفعه إلى التمترس وراء فكرة أخلاقية تقول: إن إيقاف «بيوع الأراضي» كافٍ لوحده لصعد الهجوم الصهيوني. ولن تكون الفكرة الثانية المكتملة للاولى إلا دعوة متتابعة إلى الارتقاء في القيم والعمل والمسؤولية الوطنية. في موقفه الوطني الحاسم والشجاع، والمجمل بغيمو الفكر، كان نصّار ينزع عن الصهيونية أبعادها الإستعمارية والاستراتيجية، التي تجعلها علاقة داخلية في الثورة البرجوازية الأوروبية، وامتداداً لضرورات «اكتشاف العالم الثالث». وإذا كان للخالدي أسبابه الذاتية التي تكشف عن خطورة الصهيونية على «عرب فلسطين»، دون أن تحيل على بواعث المشروع الصهيوني السياسية، فإن موقف نصار يعود إلى نقص «معرفته» بالتاريخ السياسي والفكري الأوروبي الحديث. نقص في الوعي غريب، عند وطني كبير مارس العمل الصحفي وكان فيه رائداً، يرصد الأخبار المتنوعة ويقرأ بأكثر من لغة أجنبية. كان نصّار، وفي مفارقة غريبة، انغلق على ذاته وهو يدافع عن أرض فلسطين، دون أن يدرك أن أسرار فلسطين المستجدة تقيء من خارجها. وقد عبّر هذا الإنغلاق الفاجع عن ذاته حين فوجئ نصار، وكما جاء في مذكراته، بوعده بلفور، كما لو كانت نهاية الحرب العالمية الأولى في القرن الماضي، نهاية لأحزان المستضعفين وللسيطرة العثمانية على العالم العربي لا أكثر.

. تعامل نجيب نصار مع قضية سياسية بوعي غير سياسي، لا مكان فيه لمفاهيم السيطرة والإخضاع والشوفينية القومية والمصالح المادية والأغراض السياسية. وهذا ما أتاح له أن يشتق الموقف التركي من العرب من «الدين» و«الجوار» ومن «الهوية الشرقية المشتركة»، فإن اضطربت العلاقة بينهما، ردّ السبب إلى أفراد يفتقرون إلى الأخلاق الحميدة، وأن يستولّد يريطانيا متخيلة من ثقافة مدرسية شديدة الحياد. من الغرابة، مرة أخرى، أن يتعامل نصار مع يريطانيا غنائية في العام ١٩١٧، ولم يحض على حوادث دنشواي الدامية في مصر إلا عقد من الزمن، ولم يحض زمن طويل على معركة «التل الكبير» التي بدأت فيها المدفعية الإنجليزية، وفي عام ١٨٨٢، صفوف أحمد عرابي ورفاقه من الوطنيين المصريين. في حدود وعي لا يعطي الأسئلة السياسية إجابات سياسية، حلّل نصار المشروع الصهيوني في فلسطين بمتاعيب البيع والشراء، أي بفعل تجاري قوامه الطمع والحدّية، حيث ضعاف النفوس يبادلون الأرض بالمال، وحيث التاجر اليهودي الماكّر يعثر على «عبيد المال» دون جهد كبير. وهذا التصوّر، المضطرب في أكثر من مكان، دعا «أب الصحافة الفلسطينية» إلى هجوم لا تراخي فيه على «بيوع الأراضي» وعلى الوعي الفقير الذي يقف وراءها، وقاده إلى شجب الإهمال الكبير الذي يلفّ

## البسيتين المهجورة والطرق المهملة والمدارس الناقصة.

رصد نصار، من جديد، الخراب الذي عاينه الخالدي وشكى منه، وإن كانت حياة نصار ومزاجه أملياً عليه صياغة مغايرة. فالدبلوماسي المقدسي، الذي اتقن الحذر واللغة العربية وآدابها، قلم خطاباً عقلاً محسباً، تباطئه دعوة هامة إلى حداثة إجتماعية ضرورية، وأعطى الصحفي، الذي عرف التواري والمطاردة، خطاباً تحريضياً، لا يفصل بين الفعل الوطني والتحديث الإجتماعي، ويؤكد التحديث مدخلاً مكنياً لكل الآمال الوطنية. وضع الخالدي، ربما، فوز المشروع الصهيوني في فضاء الاحتمال، وورنا إليه نصار بقلق شديد، كما لو كان العطب الفلسطيني، في أبعاده الشاسعة، عصياً على الإصلاح. احتفظ الخالدي بصوته هادئاً، وارتفع صوت نصار إلى حدود الصراخ اللاهث، يستنهض ويحرض ويستثير العزائم، إلى أن تسلك إليه الوهن، قبل الثورة الفلسطينية الكبرى: ١٩٣٦ - ١٩٣٩. طرح المثقفون التنويريون العرب السؤال الشهير المتجدد: لماذا تقدمت الغرب وتخلّف الشرقيون؟ هذا السؤال الفاجع الذي كلما التقى أفقاً أضعاه، صاغه المثقفون الفلسطينيون محدثين في الخطر الذي يهددهم: لماذا لا يحسن الفلسطينيون تنظيم شؤونهم مثلما أحسنت الصهيونية تدبير أحوالها؟ ليس بين السؤالين إلا ثقل القزع الوطني، الذي يجعل من متعلمين، في مجتمع زراعي هذه الخراب العثماني، مثقفين حدائين، رغم ارتباك الوعي واضطرابه في أكثر من اتجاه. طرح السؤال المذكور الخالدي ونصار والسكاكيني ودروزة، وللأخير خصوصيته، وذلك في صيغة تفتح باباً وتوصد آخر، فترى الخطر الصهيوني واضحاً دون أن تعي الصهيونية في علاقاتها كلها. مع ذلك فإن السؤال، رغم تعلم إجابته، رأى إلى جدل التحرر الوطني والحداثة الاجتماعية، الذي يضع مقولات الأرض والشعب والسياسة والعلم في مواجهة مراجع الأرض والعائلة والحرافة. فامام مجتمع يتعرّف بعائلاته، وعائلاته بوجهائها، ووجهائه بمصالحهم، كان على المثقف، وهو يقرأ الأهداف الصهيونية، أن يدافع عن ارتقاء متعدد الأبعاد، يوحد الشعب الفلسطيني مجتمعياً، ويوحد كفاحه وطنياً، ويوضّع الفرق بين الأرض والوطن. ولهذا ليس غريباً أن يهب خليل السكاكيني، الذي كان يخطب في المظاهرات الوطنية، حياته للتربية والتعليم، مؤمناً أن وعي الخطر الصهيوني بحاجة إلى وعي وطني حديث، قوامه مدرسة تحرر التلميذ من الخوف المتوارث قبل أن تحرره من الأمية.

قرأ الخالدي التناقض بين الصهيونية وعروبة فلسطين، في زمن كانت فيه الأخيرة جزءاً من «بلاد الشام». وزاد نجيب نصار الموقف وضوحاً، وكما تشير جمل متفرقة من كتابه «رواية مفلق الغساني»، حين رأى في الصهيونية مشروعاً غاياته عزل مصر عن بلاد الشام. وإذا كان نصار قد أدرك هدف المشروع الصهيوني وعزله عن الاستعمار الأوروبي الحديث، فإن خليل السكاكيني، الزعيم في لحظة الاعتكاف كما قال في لحظة صفاء، سيربط بين المشروع الصهيوني وأسمه الأوروبية، دون أن يعرف أين يلتقيان تماماً. صاغ السكاكيني تصوره في فكرتين أساسيتين، غير متكافئتين في الوضوح. يقول في أولهما: الصهيونية مشروع يمزق الأرض العربية ويضعف الأطراف المعزقة، فلسطينية كانت أم غير فلسطينية. ويقول في ثانيهما: الصهيونية لون من ألوان الإستعمار التي غزت العالم العربي في العصر الحديث. كتب السكاكيني: «غزو الشعب اليهودي لفلسطين أشبه بغزوه قلب الأمة العربية، لأن

فلسطين هي صلة الوصل التي توحد جزيرة العرب مع مصر وأفريقيا، وإذا نجح اليهود في غزو فلسطين، فإنهم سيحولون دون اتصال الأمة العربية، بل إنهم سوف يشطرونها إلى جزئين منفصلين، وهذا سيضعف شأن العربية «العروبة»، وسيحول دون تضامنها ووحدتها كامة». في هذه السطور التي كتبت في ٢٣ شباط من عام ١٩١٤، كان السكاكيني يقرأ الخطر الزاحف على «سوريا الجنوبية»، بلغة زمن يبدو الآن سحيقاً، كخطر يهدد العرب جميعاً. وما قال به السكاكيني عن «قومية المصير»، قال به المثقفون الفلسطينيون جميعهم، حتى اليوم، ببأس يخالطه الأمل حيناً وبأمل يغزوه اليأس حيناً آخر. ولعل هذا الوعي العروبي، في زمن لم يتكَلَّم بعد بالوطنات القطرية، هو ما دفع السكاكيني إلى مواجهة أوروبا الإستعمارية بوجود عربي موحد مفترض، رافضاً اختزال الغزو الصهيوني إلى حرب مقدسة بين أديان مجردة. وقاده تصوُّره العروبي إلى مقت أوروبا كلها، وإلى وضع الشرق في مواجهة الغرب، لأن أوروبا رمت الشعوب باستعمار وحشي ظالم وأرتضت، أولاً «أن تكون آلة في يد اليهود»، كما قال. ودفعه كرهه الشديد لأوروبا، وبريطانيا الاستعمارية طليعة لها، إلى تنديد متواتر بالمندوبين الإنجليز في فلسطين، الذين إن لم يكونوا من غلاة المتصهينين، كانوا أداة طيعة في يد الغلاة من الصهاينة.

قرأ خليل السكاكيني، على طريقته، للصهيونية، التي تعد الفلسطيني بالمنفى والعرب بالتجزئة المتوالدة والخضوع القادم، وتأمل أوروبا التي تقسم الشعوب إلى مراتب، وتضع ذاتها في مرتبة ممتازة متفخرسة. بيد أن ارتباطه الأكبر كان يصدر عن المسافة الفاتلة بين العرب واليهود، بلغة ذلك الزمان. يكتب إلى ولده عام ١٩٣٣: «كل يوم تقذفنا السفن بمئات من المهاجرين، وكل يوم تباع الأرض قطعة كبيرة بعد قطعة كبيرة، والناس يتخبطون خبط عشواء، بل قل إن الناس لاهون بل نائمون، بل مستسلمون إلى اليأس» وسعيد صياغة هواجسه الحزينة، وللمرة الأخيرة في الأسبوع الأول من آذار عام ١٩٤٨: «لست أدري كيف نستطيع أن نثبت أمام عدوان اليهود، وهم منظّمون مدبرون متّحدون ومجهزون بأحدث الأسلحة، ونحن لسنا من كل ذلك في شيء، أما الآن لنا أن نفهم أن الاتحاد يغلب التفكك وأن النظام يغلب الفوضى وأن الاستعداد يغلب الإهمال».

تعتين الصهيونية عند السكاكيني قوة مسلحة حديثة تدمر عروبة فلسطين ومراة مفزعة تعكس السديم الفلسطيني وخصماً مبهماً لا يمكن اللحاق به. وإذا كانت الدلائل الأولى والثانية ثامران المثقف بالدعوة إلى الإصلاح الذاتي وتبرهنان، لاحقاً، عن عبث الدعوة وقوة الحراب، فإن الدلالة الثالثة تعتين الصهيوني، المدرب والمتّحد والمنظم والمسلّح تسليحاً حديثاً، معلماً مضمرّاً للوطني الفلسطيني المسكون بالإضطراب. رأى الفلسطيني، الذي يحسن القراءة والكتابة من وجهة نظر وطنية، ما رآه الوطني المصري قبله، حيث كانت سنابل خيول نابليون تفرع ساحة الأزهر، مع فرق ماساوي يتناحرون حتى اليوم. جاء نابليون إلى مصر، ذات مرة، مصحوباً بمدافعه الحديثة ومطبعته الشهيرة، ورحل مخلّفاً وراءه المطبعة، بينما جاء المشروع الصهيوني إلى فلسطين واقتلع سكانها وصادر المطابع الفلسطينية القليلة.

منذ منتصف العقد الثاني من القرن الماضي، ولعقود عديدة تلت، قدّم المؤرخ محمد عزة دروزة،

تاويلًا خاصاً به للصهيونية. اتكا التاويل على التاريخ، أو على تاويل خاص له، يقيم تناظراً تاماً بين الصراع العربي-الصهيوني في الحاضر والصراع العربي-اليهودي في الماضي. تتبادل الصهيونية واليهودية المواقع، فتكون صهيونية اليوم هي يهودية الماضي، وتكون يهودية الماضي هي صهيونية اليوم. وفي هذا التاويل، الذي لا يحتاج إلى التاريخ ولا يقبل التاريخ به، يصبح الصراع العربي-الصهيوني صراعاً دينياً، بسبب أصله القديم، الذي كان دينياً ولا يزال.

صاغ دروزة، وهو يبحث عن أصول الصهيونية ويبشر بحتمية هزيمتها، أطروحات عديدة. تقول الأطروحة الأولى: إن العدوان الصهيوني الراهن امتداد لعدوان قديم، صلبه العرب بعد معارك عديدة. وحين يفتش دروزة، وقد خلط بين اليهودية والصهيونية، عن أصول العدوان، يعثر عليها في نصوص دينية يهودية، تحض على العنف وتعطي قتل الآخرين طابعاً مقدساً. وعندها يصل دروزة إلى أطروحاته الأساسية القائلة: تعود عدوانية الصهيونية الحديثة واليهودية القديمة، وكلاهما واحد، إلى عدوانية النصوص الدينية اليهودية، التي تلبي طبيعة يهودية قوامها الشر. وعلى هذا، فإن الشر اليهودي لا يصدر عن كتاب سماوي بل عن يهودي جوهري شرير، أو عن جوهري يهودي قوامه الشر الكامل. تأخذ الطبيعة اليهودية، في علاقتها بالنص السماوي، موقع الأولوية، مما يجعل اليهودي يخترع النص الديني الذي يوافق الشر المحايث له. تأتي، هنا، أطروحة ثالثة ضرورية: إن التعاليم الدينية اليهودية، التي تحض على العدوان المتجدد أبداً، شلت، ومنذ زمن طويل، عن تعاليم النبي موسى، واستعاضت عنه بتعاليم تخالف تعاليم الإسلام وتعاليم اليهودية الأولى في آن.

اعتماداً على تصوّر غائي مبسط، يُستقط الحاضر على الماضي، يكون الصراع بين القومية العربية والصهيونية اليوم صراعاً بين «العروبة» واليهودية في الماضي. يُجبر هذا التصوّر المؤرخ دروزة على توليد أطروحة رابعة تقول: يساوي تاريخ القومية العربية تاريخ الصراع العربي-اليهودي، وهو قديم، فاصلاً بين القومية العربية والتاريخ، لتكون قائمة قبل الإسلام وبعده، وقبل ولادة الصهيونية-اليهودية وبعدها. وهكذا تنفلق الدائرة في معادلات ذهنية شكلانية، تساوي بين العرب والقومية العربية، بعد أن تساوت اليهودية والصهيونية.

أعطى دروزة خطاباً غائياً، أي خطاباً تحريضياً مثقلاً بوعود النصر الأكيد. فإذا كان الدين اليهودي الحقيقي قد انطوى وذهب، بعد أن اجتاحت يهودية زائفة، فإن على الدين الزائف أن ينهزم أمام دين حقيقي هو الإسلام. مع ذلك فإن دروزة، الذي يوحد الأزمنة التاريخية جُمعاً ليستولد منها نصراً مبيناً، لا يلبث أن يتقدم خطوة ضرورية إلى الأمام، تساوي بين الحاضر والماضي، أي بين العروبة والإسلام. فالإسلام منتصر لانه دين حقيقي، والقومية العربية منتصرة لأنها وجه آخر للدين الحقيقي، والصهيونية مدحورة لكرلها صورة أخرى عن دين مزور عدواني هُزم في زمن قديم.

أنتج دروزة خطابين مختلفين، أحدهما إيماني-تبشيري، بل أسطوري، يتوجّه إلى الماضي والمستقبل، وثانيهما مشحّن لأوهام فيه، تمحور حول الوضع الفلسطيني، منذ بدايات القرن العشرين تقريباً حتى قيام دولة إسرائيل. وفي خطابه الثاني، وقوامه الحاضر، تعامل دروزة مع واقع فلسطيني عار، ورصد أحداثه المشخصة، اعتماداً على «تقنية المذكرات اليومية»، بل إنه لم يتعامل مع واقع متحرر

من الأوهام، إلا بفضل «مذكراته»، التي تقرا التخطيط الفلسطيني، وتسجل انعقاد المؤتمرات وتداعي نتائجها، وترصد الطلاق الكامل بين الأقوال والأفعال. وما ساعد دروزة على انتاج خطابه اليومي المشخص دوره الكفاحي الوطني، ذلك أنه اسهم، وحتى عام ١٩٤٨، في كل أشكال العمل الوطني. ومن الغريبة بمكان أن يرى الباحث إلى الهوة الفاصلة بين دروزة المؤرخ ودروزة المقاتل الوطني، إذ الأول، وهو يذهب إلى التاريخ اللامرئي، مثقل بالتذهين والمعادلات المستحيلة، وإذ الثاني، وهو «دينامو» الجمعيات الوطنية كما يقول، ناقد عنيف لبؤس «السياسة الفلسطينية» التي تعد بالخراب الأكيد. جاءت تلك الإيمان المغلقة، ربما، بعد ضياع فلسطين، حين ابتعد دروزة عن العمل الوطني المباشر، وانصرف إلى الكتابة والبحث، كما قال أكثر من مرة، وربما كان انصرافه إلى الكتابة، بعد الهزيمة، هو ما جعله باحثاً مهزوماً، أي باحثاً يستولد النصر من لا مكان.

قبل الخروج من فلسطين، عمل المثقفون الفلسطينيون، ولو بقدر، على تحليل الصهيونية كوجود مشخص، يلتقون به ويقاثلونه ويعرفون مظاهر قوته. وبعد الخروج، ولدة عشرين عاماً على الأقل، تحولت الصهيونية إلى فكرة مجردة تدوب في أفكار مجردة أخرى. وبسبب هذا التحول حسم الفلسطينيون الصراع، كغيرهم من العرب، على مستوى الأفكار. هزمت الصهيونية، ذهنياً، وعادت فلسطين إلى أهلها. ما عادت البنية الصهيونية، بعد الخروج، سؤالاً يحرض الفكر، بعد أن أجهد الفكر نفسه في البحث عن السبل الملائمة لهزيمة الصهيونية. وبما أن السؤال استقر في مقام الفكر، وهو مجرد بالتاكيد، كان على غسان كنفاني، المبدع الأدبي والمفكر النبيه، أن ينتقل من خيار أيديولوجي إلى آخر. انتقل صاحب «رجال في الشمس» من العروبة والقومية العربية والناصرية إلى قومية منمركة، ومن الأخيرة إلى الجيفارية وتعاليم ماوتسي تونغ، إلى أن وصل إلى أهمية ثورية تصاول امبريالية، تحمي إسرائيل وتمكنها من الوجود. وعلى الرغم من تحوال أيديولوجي واسع، بقي غسان، المناضل الصادق، في موقعه الإيديولوجي، ذلك أن خياراته جميعاً تنتهي إلى «أيديولوجيا الإرادة»، إذ الإنسان المتمرد، إن أحسن تمرده، قادر على هزيمة العدو الذي يُرى والذي لا يُرى معاً. ولذلك وضع غسان، الداعي للتسقي إلى تحرير شامل، دراسة ممتازة عن ثورة ١٩٣٦-١٩٣٩، وأخرى رائدة عن «الأدب الصهيوني»، دون أن يبذل جهداً خاصاً في قراءة الصهيونية. وواقع الأمر، أن غسان، رغم حذقه الفكري، وقع في منطق البداية، ومعنى مزدوج: بداية العار الفلسطيني المتأتي عن الفرار، وبداية انتصار الإنسان «المتمرد» على غيره. متوسلاً منظوراً أخلاقياً صارماً، رفض غسان ادبياً، المعنى الصهيوني في أكثر من اتجاه. فالصهيونية أصل العار الفلسطيني، بقدر ما أن الفلسطيني أصل عاره الذاتي (رجال في الشمس)، والصهيوني تقيض لا يستوي الوجود الفلسطيني دون هزيمته (ما تبقى لكم)، والصهيوني مقاتل ملتزم لا يهزمه إلا فلسطيني يفوقه في الالتزام (عائد إلى حيفا). غير أن غسان الباحث عن قول سياسي في منظومة أخلاقية مجردة كان يخطئ السياسة ويصل، لزوماً، إلى ميتافيزيقا السياسة. وما تلك الميتافيزيقا إلا وجه متأخر لارتباك المثقف الفلسطيني، قبل الخروج، إذ الوازع الأخلاقي يامر بالتحريض، وإذ الواقع المقوض يدفع إلى اليأس. وفضيلة الخروج، ولا فضائل له، إلغاء الواقع واستبقاء الأخلاق، أي الإحتفاظ بما يزود كنفاني بأحلامه الكثيرة.

منذ مطلع القرن الماضي وحتى اليوم، شكّلت الصهيونية، علاقة داخلية في الوجود والفكر الفلسطينيين. قائمة هي في الوجود، فالمنفى لا يرى من دونها، وملزمة لفكر قلق يسال عن معنى العدالة والتاريخ. أملت الصهيونية، ولا تزال، على الفكر الفلسطيني أن يرى العالم في سلسلة من الثنائيات: الهزيمة - الانتصار، الحق - الباطل، الحياة - الموت، الحداثة - التخلف، الشرق - الغرب... ومنطق الثنائية، الذي يحاصر الجدل ويعفّ عن الألوان الرمادية، أملى على الفكر، لزوماً، أن يضيق إلى الواقع شيئاً ليس فيه. شيء قريب من قدر غريب عن الأقدار، يجعل الفكر الفلسطيني محاصراً، ومن قبول الحصار شرطاً للتحرر المنتظر، ويضع الخلاص في مستقبل مراوغ ويرى فيه خلاصاً أكيداً. بل أن الصهيونية، وقد فرضت الإقتلاع والقتال والموت والأمل، تبدو «إلهاً ثانياً» للإنسان الفلسطيني، تحدد حركته وتعطيه أسماء كثيرة. فإذا كان الخلق هو التسمية، والخالق من يعطي المخلوق اسمه، فإن الصهيوني خلق الفلسطيني أكثر من مرة: خلقه وهو يعطيه اسم اللاجئ و«عرب إسرائيل»، وخلقه وهو يسمّيه المحرّب والإرهابي وعدو السلام... يختلط المتوقع باللامتوقع، وما جرى بما لم يجرِ إلا صدفة، ويختلط التاريخ والقدر في صيغة غريبة.

في زمن ملتبس وجوه الصدفة والضرورة والقدر والتاريخ، كان على المثقف الفلسطيني أن يدخل إلى صيغ فكرية متخيلة تحتضن الخلاص والتحرر معاً، حيث التحرر يحيل على إرادة الإنسان والخلاص على إرادات لا يلتقي الإنسان بها أبداً، قال هذا المثقف بالتحديث الاجتماعي في شرط لا يسمح به، وبقومية عربية تشتت من الرغبة، وبكفاح مسلح قوامه الواضح هو الشهيد، وصولاً إلى «التفكير بما يستعصي على التفكير»... ولهذا دعا نجيب نصار إلى «الزراعة العلمية» في مجتمع تكتسحه الأمية، والسكاكيني إلى مدرسة حديثة في زمن اضطهره إلى البحث عن الرغيف في القاهرة، وانتظر دروزة «آراء الإخوان في دمشق» حين كانت دمشق فريسة لأكثر من إستعمار... بل إن جبراً، وقد إرتاح إلى جملة تائهة لجاك بيرك، آمن بثورة حضارية عربية شاملة يقودها الفلسطينيون، قبل أن يكتب غسان كنفاني سطوراً غنائية عن «الكفاح المسلح»، بعد هزيمة قائد التحرر العربي جمال عبد الناصر.

في زمن ملتبس وجوه القدر والتاريخ، كان على المثقف الفلسطيني أن يقرأ وأن يعيد قراءة الصهيونية، دون أن يتخفف من ارتباك لا يمكن التخفف منه، إلا في صدف سعيدة.

## ٢- دلالات الصهيونية في قراءة مرتبكة :

يختلف انفعال إنسان في قلب مظاهرة صاخبة عن انفعال آخر ينظر إليها من شرفة عالية. بهذه اللغة للميسورة شرح فيلسوف فرنسي، وبشيء من السخرية، صفحات بالغة التعقيد من كتاب «الوجود والعدم» لجان بول سارتر. إذا وضعنا السخرية جانباً، كان في كلام لوسيان سيف ما ينطبق على موقف المثقف الوطني الفلسطيني من الصهيونية ولا ينطبق، لزوماً، على موقف غيره. ومع أن جمال حمدان وسمير أمين وحليم بركات وسعد الله ونوس وغيرهم كتبوا صفحات نيرة وعميقة وحارة عن الصهيونية، فإن ما جاء به غسان كنفاني في «عائد إلى حيفا» يضيء، من جديد، انفعال الإنسان



الموجود في قلب الظاهرة. وقف غسان، وللمرة الأولى في الرواية العربية، أمام صهيوني محدد الاسم والعمل والمسار، بعيداً عن تجريده تبسيطي عربي مسيطر، كما لو كان كنفاني يعترف بالوجود الصهيوني كي يعرف، وبشكل مشخص سبل مواجهته، دون شعاراتية وفائض لغوي. ولأنه تعامل مع عسكري صهيوني مشخص، لا تردده لغة الوعيد قتيلاً، كان على غسان، الذي لم يقف على «الشرقة العالية» أبداً، أن يكتب مرتبكاً، وأن يرتبك وهو يتمرد على مقاييسات مجردة.

تنطوي «عائد إلى حيفا»، وهي تتأمل حوار العدل والقوة العقيم، على أفكار أربع رئيسية، لم يقل بها غسان مباشرة وقالت بها كتابته بشكل غير مباشر. تقول الفكرة الأولى: الصهيوني مقاتل ملتزم جدير باحترام أكيد، لأنه قاتل من أجل قضيته الصهيونية بإيمان كبير. وتقول الفكرة الثانية: خسر الفلسطيني أرضه لافتقاره إلى الالتزام الصارم الذي أخذ به الصهيوني المقاتل. وتقول الفكرة الثالثة: يستعيد اللاجئ الفلسطيني أرضه إن ارتقى في كفاحه إلى مستوى الالتزام الصهيوني. ويأتي قول الفكرة الرابعة تذكيراً لما سبق، ويكون: إن الصهيوني لا أخطأه له إلا في وقوعه على أرض فلسطين خياراً ووطناً وأرضاً للميعاد. تحكي الأفكار الأربع عن فتنة المنتصر، التي تغوي المنتهزم بالحاكاة والتقليد، كما كان العدو المنتصر معلماً مضماً لمن هزمه. وواقع الأمر أن غسان، الذي انزعج عن المجرى إلى المشخص، ينتهي إلى مقايضة شكلانية، عناصرها القتال والإيمان والهزيمة والانتصار والاستعداد والتراخي، أي أنه يذيب الصراع كله في دائرة القيم كي يصل، وتعلماً، إلى نقيضين متساويين. تستأنف هذه المقايضة إشكال الصهيونية المكتفية بذاتها، التي جاءت، بشكل متلهم، على قلم الخالدي ونصار، وقد أضاف إليها الحصار الفلسطيني المتجدد لإيمانية المضطهدين، التي تضيف إلى الواقع المشخص عناصر ليست منه وإلى الفلسطيني الفعلي فلسطينياً آخر «واجب الوجود». لم يكن غسان المثقف الفلسطيني الوحيد الذي أربكته فتنة المنتصر. فقبله يعقود أسهب الخالدي في وصف التنظيم الصهيوني الدؤوب، وهجس نصار «بجامعة فلسطينية» هي الوجه الآخر «للمؤتمر الصهيوني»، وحلم السكاكيني بـ «روتشيلد فلسطيني»، يفقد أمواله على عمل وطني فلسطيني منظم. وسياتي زمن لاحق يتحدث فيه فلسطينيون كثيرون عن «المال الفلسطيني» و«الإعلام الفلسطيني»، اللذين يردان على المال والإعلام الصهيونيين، مما حمل صادق العظم أن يكتب دراسة بالإنكليزية، وباستفزاز ومغالاة كعادته، عن «الصهيونية الفلسطينية»، أو ما هو قريب من ذلك. في هذا الموقف الفلسطيني المتجدد من المشروع الصهيوني، كان الفلسطيني يتمم، ولو بقدر، أشياء من نقيضه. ومع أن على الإنسان النبيه أن يتعلم كلما إتاحت الفرصة له ذلك، فإن انتتان الفلسطيني بتقيضه، ولو بقدر، يفضي إلى هزيمة جديدة، لأن مقاتلة الخصم لا تتم على أرضه، بل فوق أرض جديدة غريبة عنه. تحدث جيرا إبراهيم جيرا مرة عن أقباص تطارد الأجنحة. ربما يكون في فتنة المنتصر أشياء من هذه المطاردة للربعة، خاصة حين يكون القفص قد أعاق الأجنحة عن الطيران فترة طويلة.

على مسافة من إنسان غسان، الذي عليه أن يكون سيد موته بعد أن فاته أن يكون سيد ميلاده، كان يقف فلسطيني آخر يستولد النصر من أسطورة الأصول. فلسطيني ولد نصره منذ زمن طويل

ونسبه وما عليه، وكما تقول فلسفة الفيض والإشراق، إلا أن يتذكر نصره القديم، حتى يعود نصره إليه، جميلاً وكاملاً كان. صاغ محمد عزة دروزة، المؤرخ الدؤوب المؤمن بعروبته والصادق في إسلامه، الموقف الفلسطيني من الصهيونية في أطروحتين أساسيتين: تشتت الأولى منهما التاريخ الصهيوني الحديث من التاريخ اليهودي القديم، وتشرح ثانيهما الجرائم الصهيونية في فلسطين بعدوانية الاساطير اليهودية القديمة. صراع قديم وعدوانية أكثر قدماً والتاريخ ولد مرة بتمتعة واحتجب. يرتبك دروزة في أطروحته الأولى وهو يخطئ العلاقة بين المشروع الصهيوني و«الحركات القومية الحديثة»، بلغة الخالدي، ذلك أنه يعتقد أن المشروع الصهيوني الحديث وجه من وجوه الدين اليهودي القديم. ولا يفارق الإرتباك الأطروحة الثانية، التي تذيب الصراع العربي-الصهيوني في «عمومية يهودية» تساوي بين اليهودي القديم واليهودي الجديد و«جوهر يهودي» يلازم الطرفين ويقف خارجهما، ويكون في الحالين شراً كاملاً. ومع أن دروزة كان قومياً عربياً حاسماً، يؤمن بامجاد العروبة القادمة والمتقدمة، فإن تصويره الأيديولوجي المجرد يتوافق مع الصياغة التالية: الصراع العربي-الصهيوني هو، في جوهره، صراع إسلامي-يهودي، أي صراع ديني، وهو كلام لا يقوى على الوقوف، أو: الصراع العربي-الصهيوني صراع قديم بين الخير والشر، وهو كلام لا يهجن بالوقوف أصلاً. في تصوّر حكائي سعيد، يتحوّل اليهود إلى شر كوني لا زمن له، ويُختزل الصراع الجديد إلى صراع قديم بين دينين، أحدهما مزور وثانيهما دين الحق والصواب. وبما أن دين الحق ينازل الدين الباطل ويصرعه تكون «الهزيمة اليهودية» جاهزة، وما على المؤمن إلا انتظار وصولها الأكيد. دفع هذا المنظور، الذي يستعجل النصر والوحدة العربية، دروزة إلى تبشير طليق بهزيمة إسرائيل، دون أن يعنى بدراسة البنية الصهيونية وتحولاتها، ودون أن يدقق في إمكانيات الواقع العربي.

إرتاح دروزة إلى لاهوت الأصل، فشرح به الشر الصهيوني الحديث، وشرح به أيضاً سبل تحرير فلسطين. فمثلاً أن للصهيونية، وهي نقيض العروبة، أصلها القديم، فإن للعروبة، وفلسطين منها، أصلاً تليداً توطد في غابر الزمن، وفي غابر الزمن تصارع الأصلاّن، وخرج الأصل العربي منتصراً. يتعتّن الأصل في هذا السياق كلمةً ومنظوراً في آن، كلمة تردّ إلى جذور بعيدة في زمن بعيد، أو إلى بدء مطلق، ومنظوراً يفسّر العالم ويشرح علاقاته. والأصل المنتصر في الماضي يعود، في لاهوت الأصل، منتصراً في المستقبل، بسبب من كمال يداخله يمنع عنه الهزيمة. بهذا المعنى تكون الصهيونية مهزومة بـ«القوة»، لأن أصلها انهزم بـ«الفعل» في الزمن المقدس القديم. وشقاء فلسطين، في لاهوت الأصول، جاهز مرتين، جاهز في الأصل العربي القديم الذي يعود منتصراً، وجاهز في الأصل اليهودي القديم، الذي يظل مهزوماً كما كان، حتى لو بدا للعيان منتصراً، ولو إلى حين، تصبح دراسة الصهيونية، في حكاية الخير والشر، نافلة، ويفقد التاريخ زائداً، والسياسة مستحيلة، بعد أن فقدت التاريخ للشخص الذي تحتاج إليه. لذا لن يكون جهاد الفلسطيني ضد الصهيونية الحديثة إلا جهاده العنيف لاستعادة جوهره القديم، أو جهاده المرحق للتحرّر من الأزمنة الحديثة المريضة والعودة إلى أزمنة الأصول النقية والمنتصرة. وعلى هذا، لن يكون للصهيوني فقط أساطيره التي تملأه بالمنعة وتقويض البشر، بل يكون لنقيضه أيضاً أساطيره المنتصرة التي تشعل النار بالشر القديم والجديد. شيء قريب من التصور

الأسطوري للعالم، الذي يشرح أمراض الوجود بالإتماد عن الأصل، وصحة الوجود بالإقتراب من «البدائيات» الجلييلة الأولى، إنه فولكلور المضطهدين الذي يلغي الأزمنة التاريخية كلها، مستقبياً زمناً وحيداً لم يره أحد، هو زمن الغبطة للتخيلة الأولى.

اخترق الإرتباك الخطاب الفلسطيني عن الصهيونية بأشكال مختلفة. في البدء جاء الخالدي بفكرتين، تساوي الأولى بين الزمن اللأسامي والزمن الصهيوني، وترتبط الثانية بين الصهيونية والحركات القومية الحديثة. والفكرتان لا تنقضان الصهيونية في شيء. إذا كانت اللأسامية، أي اضطهاد اليهود، معطى تاريخياً موضوعياً، فإن الرد على اللأسامية، أي الصهيونية، معطى تاريخي موضوعي بدوره. تنتهي الفكرة الثانية إلى ما انتهت إليه الفكرة الأولى: الصهيونية حركة قومية حديثة من حركات قومية أخرى، أي: تحاكي الصهيونية حركات قومية أخرى وتكون، موضوعياً، تعبيراً عن «قومية يهودية» جاهزة، استيقظت في الزمن الذي استيقظت فيه قوميات أخرى. لا تغاير الصهيونية غيرها من القوميات في شيء، إلا من خطأ لا يغتفر، هو اختيارها فلسطين مجالاً جغرافياً. يتصارع في خطاب الخالدي النظري والاخلاقي، يقبل الأول بـ «الحقيقة الصهيونية» ويرفض الثاني تطبيقها العملي. تبدو الصهيونية، في خطاب الخالدي، حدثاً تاريخياً مكتفياً بذاته، يوافق تاريخاً «قومياً» يهودياً مكتفياً بذاته أيضاً. يوافق الخطاب، مرة أخرى، الصهيونية، ولا ينقضها في شيء. ورث تصور «الحدث المكتفي بذاته»، ويلمعان أقل، نجيب نصار، الذي حارب الصهيونية بلا هوادة، ورد على ادعاءاتها الدينية، وفصل الزمن الصهيوني عن الزمن الأوروبي فصلاً كاملاً. بل إن إعجابه بشكسبير انزل عليه خيبة كبرى حين فوجئ بقرار «أمة شكسبير» بإصدار وعد بلفور. ولهذا، بقي نصار في الإشكال اليهودي دون أن يمس الإشكال الصهيوني أبداً، لأن الأخير لا يفسر إلا بالانفتاح على زمن أوروبي حديث، اقترب منه الخالدي ولم يحسن مقارنته.

ولن يتبقى لنجيب نصار، والحالة هذه، إلا الذهاب في اتجاهين: الرد على قدم الوجود اليهودي في فلسطين باستدعاء عراقية قديمة، وهو ما يأخذ بيده، دون أن يدري، إلى «أرض نظرية» حددها الخصم، تخومها الشرعية القديمة والشرعية الجديدة، التي لا تغضي إلى شيء. أما الاتجاه الثاني فينتهي، منطقياً، إلى عدوانية الشعب اليهودي الجهرية، التي ستضع نصار في معطف دروزة، رغم اختلاف الرجلين في أشياء كثيرة. وهكذا بقي نصار في «الحاضر الوطني»، يقاتل عدواً ويستبسل في القتال، ولا يسأل من أين جاء.. بمعنى آخر: قاتل نجيب نصار الصهيونية قتالاً معجيداً، دون أن يعرف معنى الصهيونية، ولا من أين جاءت.

حين ندّد السكاكيني بأوروبا الإستعمارية أخذ عليها أن: «تكون آلة في يد اليهود»، كما قال. يفصل المربي الفلسطيني الكبير بين الإستعمار الأوروبي والمشروع الصهيوني، ويكون الأول نتيجة ضعف أخلاقي أوروبي يضع الأوروبيين فوق غيرهم من البشر، ويكون الثاني نتيجة لقبول الأوروبيين بالتسلط اليهودي عليهم. وفي الحالين يظل مفهوم الإستعمار، بمعناه الحديث، غائباً عن محاكمة السكاكيني، بعد أن اعتصم بتصوّر أخلاقي، قوامه غطرسة الأوروبيين في تعاملهم مع الشرق، وهو أن الأوروبيين في تعاملهم مع اليهود، ولأن المحاكاة الأخلاقية، في اتجاهيها، لا تشرح شيئاً، تتحول

«الامة الإسرائيلية»، بلغة السكاكيني، إلى امة غامضة، تسيطر على الأوروبيين الذين يسيطرون على الشرق. تفضي هذه المحاكمة، وبالمعنى النظري، إلى إلغاء الإشكال الصهيوني بعد أن تمّ إلغاء الإشكال الإستعماري، مستأنفة حكاية «القدر اليهودي» المكتفي بذاته.

كان السكاكيني، في محاكمته الاخلاقية، يضطرب في اتجاهات متعددة، اضطرب وقد كره أوروبا كرهاً شديداً، حين وضع الشرق في مواجهة الغرب، أي الخير والتسامح في مواجهة الشر والتعصب. غير انه سرعان ما تعثر مرتين: مرة أولى وهو ينسى أن الأتراك، وشجبه لسياساتهم شديد، ينتمون إلى الشرق الذي اعتصم به، ومرة ثانية وهو ينتظر رياح الحرية التي ستهب من أمريكا وتحرق الأمم المستضعفة، كما جاء في رسالته إلى ولده. والموقف من الولايات المتحدة ظاهر الأسباب، طالما، أن الغطسة سبب الإستعمار، وأن أميركا لم تنفطرس على «الشرقيين» بعد. قبل أن يكتب السكاكيني، الذي عرف أميركا في صباه، رسالته إلى ولده، وبزمن طويل، كانت الجمعيات الصهيونية ناشطة في الولايات المتحدة وملفوفة بعطف شديد، وكان السفير الأمريكي، منذ بداية القرن، يحتج لدى السلطة العثمانية على «تقييد الهجرة اليهودية»، وكانت الحكومة الأمريكية، التي دعت إلى حقوق الأمم في الإستقلال بعد الحرب العالمية الأولى، قد منعت هذا الحق عن الشعب الفلسطيني، لانه ليس شعباً كالشعوب الأخرى.

لم يستطع السكاكيني، وهو يحول «الامة الإسرائيلية» إلى امة غامضة، أن يدرج مشروعها في الأيديولوجيا الإنتصارية الأوروبية المسيطرة، التي تحض على «اكتشاف العالم» و«تعمدين الإنسان البدائي» و«استصلاح الأراضي البائسة». ولم يقدر، بالتالي، على قراءة الأيديولوجيا الأمريكية التي، وهي تقدس «رواد الغرب المتوحش»، تنظر بعطف شديد إلى اليهود الذين يكتشفون «شرقاً متوحشاً» يحتاج إلى التمددين أيضاً. اتكاءً على تصوّر «الامة الغامضة» كره السكاكيني أوروبا، ولم يكره «الامة الإسرائيلية»، إلا لأنها تزاخمه في وطنه. ولعل تأمل جملة السكاكيني: «إنني شرقي قبل كل شيء»، تكشف عن موقفه القلق من الصهيونية. فهو يعترف بـ«الامة الإسرائيلية» ويرفضها، بل يرفضها وهو يتعاطف مع «آلام اليهود»، دون أن يضعها في الغرب أو ينسبها إلى الشرق، كما لو كانت كياناً خاصاً يقف في لا مكان. يشي وعي السكاكيني بقلقه، مرة أخرى، وهو يستعمل كلمة «العربية» عوضاً عن مفهوم «القومية العربية»، الذي لم يالفه بعد. وفي الحالات جميعاً، يكون الحس الوطني عند السكاكيني، وأقرانه لا يختلفون عنه، متقلداً على الوعي النظري، فيمضي إلى واجبه الوطني، تاركاً الكلمات الواضحة لزمن سعيد، لن يأتي أبداً.

تميّزت القراءة الوطنية الفلسطينية للمشروع الصهيوني بصفات ثلاث أساسية: فهي صادرة، أولاً، عن نخبة ثقافية متعددة الميول، ينتمي إليها الاديب-الدبلوماسي روجي الخالدي (١٨٦٤ - ١٩١٣)، والهامي-الصحفي نجيب نصار (١٨٦٥ - ١٩٤٨)، والمربي-اللغوي خليل السكاكيني (١٨٧٨ - ١٩٥٣)، والمؤرخ-الموظف محمد عزة دروزة (١٨٨٨ - ١٩٨٤)، والاديب الصحفي المناضل غسان كنفاني (١٩٣٦ - ١٩٧٢). أعلنت هذه القراءة عن دور المثقف الطبيعي في الكفاح الوطني، وعن تقليدية السياسي، بلغة معينة، وتخلّف المتزعمين، بلغة أخرى. فمن المفترض أن يكون تأمل الصهيونية

النظري ملازماً للسياسي الذي يقود فعلاً جماعياً لمواجهة. وهذا لم يتحقق لأن السياسي أخطأ القيادة والعمل الوطني، وهو ما أقام بينه وبين المثقف هوة لا سبيل إلى ردمها.

تتمتع الصفقة الثانية بارتباك فكري. يأخذ بادوات تحليل لا متجانسة. وتغلى الارتباك في عجز مزدوج: عجز نسبي عن تحديد الزمن التاريخي للصهيونية، الذي توزع على العهد القديم والزمن الأوروبي الحديث وأزمة معاداة السامية. وعجز نسبي آخر عن وعي الصهيونية في علاقاتها كلها، فظهرت أثراً لمعاداة اليهود وامتداداً لعدوانية قديمة ونتيجة لسيطرة يهودية على أوروبا في آن. كان هناك تصوّر متلعثم ينفي قومية باخرى تارة، وديناً بآخر تارة أخرى، وديناً قومية بدين - قومية تارة ثالثة، وصولاً إلى نفي الغرب الظالم بشرق يحترم العدالة.

تأتي الصفة الثالثة من أولوية الممارسة الوطنية على التحليل النظري. فالمثقف، الذي كان في مركز المبادرة الوطنية وخارج القرار السياسي، ما كان ينتظر الوضوح النظري، لينخرط في العمل الوطني. إن لم يكن، في ممارسته العملية، وهو يواجه الصهيونية، وضوح يفيض على الوعي النظري، ولا يستطيع الاخير أن يعطيه صيغته المكتوبة الموافقة. كان الخالدي يزور المستوطنات اليهودية «الوليدة»، ويحدد مساحتها وعدد سكانها وألوان مزروعاتها وحيواناتها وعدد التلاميذ في مدرستها وإنتاجها واستهلاكها وتصديرها... بل عدد الأطباء المقيمين فيها. وكان، في اللحظة عينها، يلتقي بالفراد «الجمعيات العربية» المناهضة للترتيك ويعمل على تشكيل جمعيات عربية لمناهضة الهجرة اليهودية. ونجيب نصار حوكم أكثر من مرة وسجن واقترب من حبل المشنقة. واصطدم السكاكيني مع كل مسؤول إنجليزي، أو غيره، بمس بعروبة فلسطين، وهجر عمله واستقال أكثر من مرة، وعرف السجن والمهانة في السجن العثماني. أما دروزة، الذي لازمه لقب السكرتير، فكان مؤسساً رائداً في كل عمل وطني، إن لم يكن مصيره الذاتي، وحتى عام ١٩٤٨، هو تاريخ المحاولات المتجددة لتنفيذ فلسطين. كان في جدل الفكر والممارسة ما يترك الفكر الوطني طليقاً، قبل أن يأخذ بالانغلاق والتشبث، بعد إخفاق ثورة ١٩٣٦، الذي اقتلع جدران فلسطين وبواباتها.

### ٣ - الصهيونية في قراءات المنفى :

حاول المثقفون، وقبل الإقتلاع، القيام بقراءتين متلازمتين: قراءة الصهيونية، وقراءة أحوال المجتمع الفلسطيني العاجز عن الرد عليها. كانت القراءة الأولى تكشف عن وهن المجتمع الفلسطيني، وكانت الثانية تضيء قوة غريبة وافدة من زمن آخر. وكان المثقف، في جدل التحريض والإحباط، يتعامل مع وجود صهيوني تصفعه آثاره المشخصة ويفتش، لاهثاً، عن مشخص فلسطيني فاعل، بدءاً من حق الفلسطيني في الحياة وصولاً إلى القيم العربية التليدة.

بعد الخروج الكبير، ولمدة عشرين عاماً على الأقل، انتهى تعامل الفكر الفلسطيني مع المشخص الصهيوني، وارتاح إلى أيديولوجيا عربية مهيمنة مثلت، عملياً، تهقراً عن منظور المثقفين الفلسطينيين، قبل الخروج. أنجزت هذه الأيديولوجيا، في معظم حالاتها، خلقاً مزدوجاً: أعادت خلق صهيونية لا تعرفها بشكل يساوي بين الصهيونية المجهولة وهزيمتها الحتمية، وخلقت قومية

عربية متضخمة الأبعاد يساوي انتصارها الحتمي القادم مجدها القديم المليء بالإنجازات. وفي هذا الخلق المزدوج، كان على الفلسطينيين، وهم جزء نظري من الواقع العربي، أن يلغوا اجتهادهم الذاتي، وأن يأخذوا باجتهد تقوم به الأمة العربية جمعاء. بيد أن هذا الإستبدال، وهو حسن النوايا، كان يقوض الخطاب النقدي الفلسطيني، رغم عثائه، ويبني فوقه خطاباً تبشيراً، يدور في مجردات لا تنتهي.

ارتاح الفلسطينيون، وإنطلاقاً من رؤى وعلم نفس المضطهدين، إلى الخطاب التبشيري العربي، الذي يذفن الصهيونية المشخصة في الرمال، ويبني فوق أنقاضها المتهمة وحدة عربية متخيلة، مستقبها الأكيد هو عودة «اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم». شيء قريب من «هيجلية الفقراء»، إذ على المرء أن يغمض عينيه أمام الظلام العارض في انتظار تحقق «الفكرة المطلقة» الأكيد. والمطلق الأكيد، في الإيديولوجيا العربية التي أعقبت سقوط فلسطين، القومية العربية المعتر عنها في قومية عربية تخلق الدولة القومية التي تستجلب، حتماً، الوحدة العربية التي تهزم، حتماً، الدولة الصهيونية. ارتاح الفلسطينيون إلى «هيجلية الفقراء» ولعبوا دوراً نشيطاً، بل طليعاً، في كثير من التنظيمات القومية العربية، وأصبحت الوحدة العربية هي فلسطين المنتظرة، وغدت الأخيرة مدخلاً لكل الأسئلة القومية.

التحق الفلسطينيون بالخطاب القومي لسببين: بسبب التزام متجدد بالمنظور العربي، وبسبب بنية الخطاب القومي العربي التي توافق، دون انزياح يذكر، رؤى الإنسان المضطهد. احتقبت الخطاب القومي التقليدي، وهو خطاب إيماني بامتياز، عناصر الخطاب الإيماني كلها: أسطورة الأصل القائلة بزمن بريء وسعيد قديم يعود، لزوماً، سعيداً وريحاً في المستقبل. أسطورة الضمان الحق التي تجعل الحق حليفاً للقضايا المدافعة عن الحق. وأسطورة الخلاص الأخير التي هي تنويج للأسطورتين السابقتين. وفي الأصل كانت العروبة، يقول الأرسوزي، بريئة وسعيدة، وعبرية أيضاً، بسبب لغة تشق النهر من النهار. والضمان، في الفكر الشكلائي الفقير، قائم في تاريخ عربي مليء بالإنجازات وبالقيم الفاضلة. ولذلك، فإن الخلاص الأخير حقيقة لا تحتاج إلى برهان، تخلص الفلسطينيين من المنفى، وتخلص العالم أجمع من «شذاذ الآفاق». لا يرى الفكر القومي المجرّد العلاقة بين القومية والوحدة المجتمعية، ولا بين القومية والديمقراطية، ولا بين الأخيرة والعلمانية، أي أنه لا يدرك أن القومية ظاهرة تاريخية حديثة لا تنفصل عن جملة من الوقائع الحداثية، تتضمن الاقتصاد والسياسة واللغة والثقافة والبنية الحقوقية، وتتضمن أولاً سلطة سياسية تعتبر عن إرادة مجتمعية طليقة، بعيداً عن مرتبة سلطوية فاحشة، تختزل إرادة الكل الاجتماعي إلى إرادة فرد يضع ذاته فوق الجميع.

توهم الفكر الشكلائي الفقير بأنه يعرف الحاضر والمستقبل أيضاً، وكان في توهمه يلغي التاريخ تماماً، ذلك أن معرفة المستقبل تلغي التاريخ وتحوله إلى حكاية. وفي جدل التوهم والإلغاء، أصبح تاريخ الصهيونية نافلاً، طالما أن مستقبلها واضح ولا غيوم عليه، وغدا الاقتراب من «تاريخ العروبة» عقيقاً، لأنها تقوم في الزمان وخارج الزمن أيضاً، بفضل أصل منتصر مستقبلي ومنتصر ماضيه أيضاً. يلاحظ، في هذا السياق، أمران: ارتكبت الصهيونية إلى أيديولوجيا أسطورية، على مستوى التبشير

التحريضي، وإلى أيديولوجيا حديثة في ممارساتها العملية، تؤمن بالتعددية السياسية وحق الاختلاف وحقوق المواطنة وتؤمن بالعلم والاكتشاف وتحويل العلم إلى قوة إنتاجية... على خلاف ذلك، حول « القوميون التقليديون » الأسطورة إلى أيديولوجيا نظرية وأيديولوجيا عملية، فاكثروا من البلاغة الفارغة ولغة التعزيم، واكتفوا بحداثة شكلانية تمس أجهزة الدولة الأمنية ولا تمس غيرها. يرده الأمر الثاني إلى القراءة الفلسطينية للصهيونية، قبل عام ١٩٤٨، مقارنة بالقراءة العربية المجردة التي تلتهها. استندت القراءة الأولى إلى معايير الشخص والنقدي والتحول والنسبي، أي إلى وعي مفتوح تصوب فيه، ولو جزئياً، الممارسة العملية أخطاء الوعي النظري. ينطبق ذلك على المؤرخ محمد عزة دروزة، الذي كان يكتب في « يومياته » عما يرى، ولم يرحل إلى ديار الإيمان المخلوق إلا بعد الخروج من فلسطين. انتهى النسبي والعبايني والنقدي في القراءة العربية اللاحقة، وحتى عام ١٩٦٧ على الأقل، حيث دخلت القضية الفلسطينية، عربياً، في طور التفكك، بعد أن رحل القائد العربي العظيم جمال عبد الناصر.

ألقى الفكر القومي العربي التقليدي مفهوم التاريخ والغنى معه، وفي اللحظة عينها، مفهوم السياسة، ذلك أن التدخل في التاريخ، وهو فعل سياسي، يستلزم الاعتراف بالتاريخ، والتعريف عليه في مستوياته المتعددة. قدم « أنبياء القومية العربية الصغار » مشروعاً سياسياً لتحرير فلسطين لا سياسة فيه، قوامه عمومية إيمانية مشغولة بهزيمة عدو لا تعرفه، مشروعاً متخيلاً يستولد « المعركة القادمة » من معارك اليرموك والقادسية وذو قار. وتحولت الصهيونية في فكر يلغي التاريخ والسياسة معاً إلى أحجية، وأخذ المصير الفلسطيني شكل لغز كبير. ومع أن كثيراً من المثقفين العرب تابع مسالة الصهيونية في قراءات مضيفة، فإن الوعي الفلسطيني، بعيداً عن زمن الخالدي ونضار، وبعد سنوات من الإنظار، مال إلى قراءة محاضرة جديدة، تبدأ من المعاناة الفلسطينية المتجددة، ولا تلتفت كثيراً إلى ما جاء في « بروتوكولات حكماء صهيون ».

اشتق الوعي الفلسطيني، قبل عام ١٩٦٧ بقليل وحتى اليوم، معنى الصهيونية من حقلين متكافئين: حقل أول عنوانه « الخصومية الفلسطينية »، خلقها المنفى وقطرية عربية رسمية تبتنى « القضية الفلسطينية العادلة » وتتجنب « الفلسطينيين » الذين لا يعرفون العدالة. تكلم مهدي عامل، ذات مرة، عن التناقض الذي لا يقبل المصالحة بين قطريتين عربية رسمية وقضية فلسطينية جوهرها التحرر والكفاح من أجله. ولا يزال قول المفكر اللبناني الذي اغتاله أعداء الفكر الحر سارياً حتى اليوم. أما عنوان الحقل الثاني فهو: الكفاح العملي الفلسطيني، الذي عرف القتال الفكري والسياسي والعسكري، واكتشف أن المشروع الفلسطيني الوطني يبدأ بالنسبي والممكن والمتاح المجزوء، وأن عليه أن يقاتل طويلاً من أجل الحفاظ على المتاح المجزوء.

اقترب الفلسطينيون، بعد نصف قرن من المنفى والتمرد عليه، من تعريف فلسطيني للصهيونية يقول: الصهيونية هي جملة الوقائع الظالمة التي أنتجها المشروع الصهيوني، وعاشها الفلسطينيون إقتلاعاً وتشريداً ونفياً ومطاردة وحرماناً من حقوقهم الوطنية والإنسانية. يحدد هذا التعريف دلالة النقص الفلسطيني للصهيونية فيكون: النقص الفلسطيني للصهيونية هو كفاح الفلسطينيين من

أجل استرجاع حقوقهم الوطنية والإنسانية التي منعتها عنهم المشروع الصهيوني . لا يتعايش هذا التعريف، كما الذي اشتق منه، مع التعاريف القاموسية الساكنة والجاهزة، ولا يحيل إلى أصول قديمة أو قادمة . فلسطيني يقاتل من أجل حقوقه ضد آخر سلبه هذه الحقوق، وذلك في سيرورة صراعية مفتوحة، قوامها الحقوق الإنسانية المتعارف عليها، بعيداً عن تعابير لاهوتية حدودها النصر والهزيمة والحق المجرد والباطل المجرد أيضاً .

من المفترض، نظرياً، ادراج الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، وهو صراع مشوّه ومجزوء، في صراع أوسع، أكّده سمير أمين أكثر من مرة، هو : الصراع العربي - الإمبريالي . غير أن اضطراب العالم العربي اضطراباً متجدداً مؤجل النهاية، أو كل إلى الفلسطينيين أن يأخذوا بالإجتهد الكفاحي المتاح، كما لو كان الفلسطينيون يخوضون الصراع العربي - الصهيوني، وهم يخوضون الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي . في زمن مضى رأى السكاكيني ونجيب نصّار في الصهيونية « طعنة في قلب الأمة العربية » . إذا كانت الطعنة واضحة فإن جسد الأمة العربية أمسى قليل الوضوح، وإن كان القلب الذي استهدفته السكين لا يزال ينبض حتى اليوم .

#### مراجع الدراسة :

- ١ - الكرمل : العدد ٥٥ - ٥٦ ، ص : ٣٢٩ - ٣٥٠ .
- ٢ - الكرمل : ٥٧ ، ص : ٦ - ٢٨ .
- ٣ - الكرمل : ٦٥ ، ص : ٤٢ - ٦٤ .
- ٤ - الكرمل : ٦٦ ، ص : ١٥٠ - ١٦٨ .





## حدود التعددية أحمد سعدي

### ملخص

يُلقي وجود أقلية فلسطينية في الدولة اليهودية الضوء على تناقضات فهم إسرائيل لنفسها كدولة يهودية وديمقراطية في آن. وقد حاولت تحليلات مختلفة، انطلقت من وضع الأقلية كنقطة اختبار تكشف الطبيعة الحقيقية للنظام، إما إضفاء الشرعية على النظام وتوكيد مزايه، أو التعبير عن الفجوة التي لا يمكن تجاوزها بين بلاغة الكلام وحقيقة الممارسة. لذلك، امتزج العمل البحثي بعلاقات القوة في المجتمع. وحتى أواخر السبعينات، أعاد القسم الأكبر من أبحاث الإسرائيليين في حقول العلوم الاجتماعية إنتاج وجهة النظر الرسمية. ولكن، ظهرت بعد هذا التاريخ حالة من التعددية، حيث يُصاغ البحث من خلال وجهة نظر النظام، ووجهة نظر الأقلية، أيضا. ورغم أن العديد من التناقضات في بنية الدولة خضعت للدراسة، وأن نقدا تفصيليا لجوانب مختلفة في النظام جرى نشره، إلا أن العمل البحثي الجاري لم يتمكن من النأي بنفسه عن علاقات القوة السائدة في الوقت الحالي وتقديم بدائل متماسكة منطقيا للوضع القائم.

### الفلسطينيون في إسرائيل: خلفية تاريخية

أُقيمت دولة إسرائيل في العام ١٩٤٨ على ٧٧ بالمائة من أرض فلسطين -وهي نسبة أعلى بكثير من تلك المخصصة للدولة اليهودية حسب قرار التقسيم ١٩٤٧- وفي داخل حدودها بقي ١٦٠ ألفا فقط، من أصل ٩٠٠ ألف من الفلسطينيين، ليصبحوا مواطنين في الدولة اليهودية. وقد تسبب وجودهم في خيبة أمل وقلق لدى الساسة الإسرائيليين. وفي سياق النقاشات الأولية حول مصير هذه الأقلية

استفسر بعض الساسة عن إمكانية طردهم، بينما طلب بن غوريون -أول رئيس للوزراء في إسرائيل- من مساعديه بحث إمكانية تحويل الشبان الفلسطينيين إلى الديانة اليهودية.

مهما يكن من أمر، سرعان ما اتضح أن هذه الأقلية ستبقى في المدى المنظور. وفي هذا الصدد ظهر اتجاهان في السياسة. نجم الأول عن التزامات إسرائيل الدولية، والصورة التي تريد الظهور بها. ففي قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة في العام ١٩٤٨ (المادة ١٨١) وعدت الأقلية الفلسطينية بحقوق متساوية. وقد حاولت إسرائيل منذ قيامها الظهور بمظهر الشعب الديمقراطي المتنور، وسط منطقة تفتقر إلى القيم التقدمية المتحضرة. كما عبر القادة الإسرائيليون والصهاينة في مناسبات عديدة عن التزامهم بمنح السكان غير اليهود حقوقاً متساوية. ومن هذا القبيل شهادة بن غوريون أمام لجنة التحقيق الإنكليزية -الأمريكية حول فلسطين (١٩٤٦)، كما جرى التعبير عن تلك الوعود، أيضاً، في إعلان استقلال إسرائيل، الذي تعهد «بمساواة كاملة في الحقوق الاجتماعية والسياسية.. بلا تمييز في المعتقد أو العرق أو الجنس». ورغم ذلك، تعامل الاتجاه الثاني في السياسة، مع الواقع الجديد، من منظور الماضي القريب، حيث نُظر إلى الفلسطينيين كجماعة مرتبطة بالعدو، تستحق التهميش والإقصاء والحرمان من الحقوق. بدت مواصلة هذه السياسة طبيعية تماماً في نظر القادة الجدد، الذين تزعموا المنظمات الصهيونية حتى العام ١٩٤٨، وقادوا الصراع ضد الفلسطينيين عسكرياً وسياسياً واقتصادياً، وفي سوق العمل. وكانت النتيجة تبني هذين الاتجاهين في وقت واحد.

مُنح الفلسطينيون مواطنة إسرائيلية وحقوقاً سياسية تخولهم حق التصويت والانتخاب. لكن تلك الحقوق أفرغت من مضمونها. فمع إعلان الاستقلال، تبنت الكنيست أنظمة الدفاع (الطوارئ) الانتدابية، ما عدا تلك التي تحد من الهجرة اليهودية. وقد أصبحت تلك الأنظمة -الموضوعة أصلاً لمحاربة الإرهاب و اليهود في المقام الأول- والمُدانة في الماضي من جانب الشخصيات القيادية اليهودية والصهيونية -أداة إسرائيل الرئيسية في الحكم. واستُخدمت، حتى وقت قريب، بصفة حصريّة تقريباً، ضد الفلسطينيين.

وقد جرى إنشاء الحكم العسكري المفروض على المناطق الفلسطينية بين ١٩٤٨ - ١٩٦٦ في البداية لتحقيق ثلاثة أهداف: أولاً، للحيلولة دون عودة لاجئين فلسطينيين وطرد من نجحوا منهم في العودة. ثانياً، نقل السكان (وأحياناً ممارسة الترانسفير) من قرى وأحياء خالية جزئياً، ونقل القرويين الفلسطينيين القاطنين في مناطق قريبة من الحدود الجديدة، وتحويل الأراضي المملوكة للفلسطينيين إلى ملكية المستوطنات اليهودية. ثالثاً، خلق سيطرة سياسية على الفلسطينيين، وفصلهم عن الأغلبية اليهودية.

اتضح مع أواسط الخمسينات أن الأهداف الأولية تحققت، وأن أهدافاً جديدة يجب أن تُصاغ. وقد تضمنت مذكرة سرية جداً في العام ١٩٥٩ هدفاً رئيساً أنيطت بالحكم العسكري مهمة تحقيقه: «سياسة الحكومة استهدفت.. تقسيم السكان العرب إلى مجتمعات ومناطق متناحرة.. عتقت الأوضاع المتردية للقرى العربية والروح التنافسية في الانتخابات المحلية الانقسامات داخل القرى نفسها».

في وقت لاحق كُشف النقاب عن ثلاثة أهداف إضافية. أولاً، الحيلولة دون إنشاء منظمات قومية عربية. ثانياً، الحيلولة دون عودة «اللاجئين الداخليين» إلى قراهم الأصلية، ومنع الفلسطينيين الذين صودرت أراضهم من محاولة وضع أيديهم عليها من جديد. ثالثاً، حجز العمال الفلسطينيين داخل قراهم، ومنعهم من المنافسة في سوق العمل مع المهاجرين اليهود. أراد حزب مباي، القوة السياسية الرئيسة آنذاك، استخدام الحكم العسكري لمصلحة «الدولة والحزب». قررت اللجنة السياسية وسكرتاريا مباي في اجتماعها في العام ١٩٥٢ إنشاء نظام للصياغة لحلق تأييد كبير الحجم من جانب العرب للحزب.

ولكن، بعد مرور ما يزيد عن ثلاثة عقود على إلغاء الحكم العسكري، لم يخفف مفعوله من الوجود. ففي زمن الحكم العسكري جرى وضع منظومة كاملة من البنى والإجراءات والمواقف والأيدولوجيات التي حكمت العلاقة بين الأغلبية والأقلية. وكان بينها إنشاء هيئات خاصة للتعاطي مع الفلسطينيين - من نوع مكتب لتركيز أنشطة الدولة في الوسط العربي، والتمييز ضدهم في الحصول على القوائد وحصص الأموال العامة، وإنشاء دوائر خاصة في وزارات مختلفة للتعاطي معهم، وظهور موقف سلبي تجاههم وأيدولوجية تُشترع منحهم مرتبة مواطنين من الدرجة الثانية. وهذا من جانبه تسبب لدى الفلسطينيين في ظهور علاقات الوصاية، ونشوء أسباب جديدة للصراع، ومشاعر اغتراب قوية عن المؤسسات الرسمية.

### معضلة إسرائيلية

غالباً ما يشير دارسو المجتمع الإسرائيلي إلى التناقض الكامن في بنية الدولة. إسرائيل تصف نفسها كيهودية وديمقراطية. في صياغة إعلان الاستقلال، اقترح مثير فلتن، ممثل الحزب الشيوعي، تعريف إسرائيل كدولة يهودية مستقلة ذات سيادة، وقصر مفهوم «الشعب اليهودي» على اليهود القاطنين فيها. ومع ذلك، ما زال المفهوم الغامض «الشعب اليهودي» يحدد الهوية الجمعية التي تخدمها الدولة. وبالتالي، خلقت ثلاث هويات جمعية تمثلها الدولة: هوية المواطنين اليهود في إسرائيل، هوية اليهود في مختلف أنحاء العالم، وهوية المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل. يعكس هذا التصنيف، أيضاً، جملة من الحقوق الشرعية. جرى التعبير عن الطبيعة اليهودية لإسرائيل عبر قوانين متنوعة وأنظمة وسياسات. فاليهود لا يتمتعون بحق الهجرة بحرية إلى إسرائيل وحق الحصول على المواطنة بمجرد وصولهم فقط، بل أن المنظمات اليهودية الدولية (المنظمة الصهيونية العالمية، الوكالة اليهودية، والصندوق القومي اليهودي) نالت صلاحيات تخص الدولة. نجد مرسومين يجسدان معنى «الدولة اليهودية»، يتعلق الأول بقرار المحكمة العليا:

«لا توجد أمة إسرائيلية في معزل عن الشعب اليهودي، والشعب اليهودي لا يتكون فقط من [اليهود] القاطنين في إسرائيل، ولكن من اليهود في الدياسبورا، أيضاً».

لذلك، جرى إقصاء الفلسطينيين من «الأمة» التي تمثلها الدولة وتعمل باسمها. يتجلى هذا الإقصاء في المرسوم الثاني - القانون الاساسي: أراضي إسرائيل (١٩٦٠) حسب هذا القانون فإن

ملكية أراضي الدولة ( ما يزيد عن ٩٣ بالمائة من مسطح إسرائيل ) وديعة لدى الشعب اليهودي، ولا يمكن نقلها إلى طرف ثالث بواسطة البيع أو وسيلة أخرى. تحول هذا المفهوم للدولة اليهودية إلى ما يشبه القانون الكنسي في القانون الأساسي: بواسطة الكنيسة ( ١٩٨٥ ) حيث يُتساوى التساؤل حول الطليعة اليهودية لإسرائيل مع العنصرية.

ورغم أن إسرائيل استوعبت الفلسطينيين لكنها لن تتمكن أبداً بحكم أساسي الحصري من دمجهم كمواطنين متساوين في الحقوق. بعبارة أخرى، لن تطبق إسرائيل بنيتها التنظيمية والأيدولوجية والتشريعية الحالية المبادئ العامة على كل مواطنيها. لم تزل هذه الثغرة حتى أواخر السبعينات عناية تُذكر من جانب العلوم الاجتماعية، حيث صوّرت إسرائيل كدولة ديمقراطية، وتم تجاهل ما تتركه بنيتها من أثر على الأقلية الفلسطينية، أو التقليل من شأنه.

### تقنيات ١: آراء من الوسط

حتى أواسط السبعينات، كانت أبحاث التيار الرئيس حول الفلسطينيين في إسرائيل تصدر عن باحثين إسرائيليين في العلوم الاجتماعية، وصحافيين وموظفين في الدولة يتماهون مع السلطة الحاكمة ويمثلونها. وقد جرت العادة على الهجوم بعنف، أو إسكات، كل محاولة نقدية حول بنية الدولة الإسرائيلية وعلاقتها بالأقلية الفلسطينية. الهجوم المعادي للنزعة الفكرية، الذي شنه كيمرلينغ - عالم الاجتماع البارز في الجامعة العبرية - على كتاب زريق «الفلسطينيون في إسرائيل: دراسة للاستعمار الداخلي» مثل جيد:

«الانطباع الناشئ عن قراءة كتاب زريق أن الكتاب يمثل استمراراً للحرب بوسائل أخرى (كتاب أكاديمي في هذه الحالة) قدر الفلسطينيين (سواء في إسرائيل، أو تحت الاحتلال الإسرائيلي، أو في بلدان عربية مختلفة) صعب، وتسويد الآفاق أمامهم لا يحمل إضافة (إيجابية) سواء بالنسبة لهم، أو لتراكم المعرفة في العلوم الاجتماعية حول إدارة الصراع والدوافع والعقبات التي تنطوي عليها عمليات بناء الأمم».

نقد كيمرلينغ مثير للاهتمام لأنه ينطوي على تمثيلات أيديولوجية مختلفة سائدة في التيار العام لعلم الاجتماع الإسرائيلي. أولاً، يترك العبارة الأولى بلا تحديد «الانطباع الناشئ»، انطباع من؟ كيمرلينغ؟ انطباع الباحثين الإسرائيليين في العلوم الاجتماعية، الذين يتوجب عليهم الرد على عدوانية زريق؟ أم انطباع القارئ النصف، الذي ينبغي أن يصل إلى خلاصات مشابهة لخلاصات كيمرلينغ؟ المسألة ليست لغوية، بل هي بالأحرى محاولة كيمرلينغ لعرض ذرائعه باعتبارها رصينة، وربما رقيقة أيضاً. ثانياً، لماذا يذكر قدر الفلسطينيين في البلدان العربية؟ هل هي أكثر من وسيلة أيديولوجية للتعميم؟ بدلاً من التعامل مع حجج زريق المحددة حول الأوضاع الوجودية للفلسطينيين في إسرائيل، يؤكد كيمرلينغ أن قدر الفلسطينيين في كل مكان مؤسف، وحالة القاطنين منهم في إسرائيل جزء من الواقع العام. ثالثاً، طالما جرى تحذيرنا في بداية الفقرة من النوايا العدوانية لزريق، يؤكد [لنا كيمرلينغ] في النهاية أنها على غرار (كافة الأعمال العدوانية التي يفتريها العرب ضد إسرائيل) غير

مجدية ولن تزيد سوى من صعوبة مازق الفلسطينيين.

في كتابه «العرب في الدولة اليهودية: سيطرة إسرائيل على أقلية قومية» يبدأ إيان لوستيك بتقديم نفسه بعذر يحظى بالمصداقية للتدليل على صدق نواياه:

«انخرطت طوال حياتي، كمشارك، وقيادي، وجامع أموال، في المنظمات الصهيونية واليهودية، وبسبب تربيتي، والتزاماتي العاطفية، وانخراطي في الشؤون اليهودية، أعرف من الداخل - في قرارة نفسي، وداخل المجتمع اليهودي - الموضوعات المؤلمة التي يثيرها البحث الجدي للعلاقات العربية - اليهودية في إسرائيل... يمكن أن يُساء استخدام المادة المطبوعة دائماً، ويمكن الاستشهاد بقررات منها خارج السياق...».

رغم التلاشي التدريجي لتهديد وتخويف من يجرؤ على نقد الصيغة الرسمية (الصهيونية) للتاريخ، لم يختف هذا الأمر بالكامل. فقد اتهمت، خلال العقد الماضي، جماعة من الباحثين الإسرائيليين - «المؤرخون الجدد» و«علماء الاجتماع الجدد» - الذين يراجعون تاريخ إسرائيل عبر تحليل المواد الأرشيفية المُفْرَج عنها بعدم الوطنية. في القسم التالي، سأعرض لكيفية تمثيل الأقلية بواسطة علم الاجتماع الرسمي.

#### ١ - التحديث

نظرية التحديث من النماذج المتأخرة التي أنتجها الفكر الارتقائي (التطوري) في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين. يتخلل هذه النظرية موضوعتان مركزيتان. يعبر التحديث، حسب الموضوع الأولى، عن مشروع لدمج جماعات إثنية مختلفة في التيار العام للمجتمع لتحقيق التناغم والاندماج الاجتماعي. بينما تصف الموضوع الثانية التطور الارتقائي للمجتمعات والجماعات من التقليدية إلى الحديثة.

وقد شكلت هذه النظرية في إسرائيل قاعدة تحليل «العلاقات الإثنية»، وكان س. ن. إيهزنشاد، مؤسس علم الاجتماع الإسرائيلي، من منظريها البارزين. طُبِّقت نظرية التحديث في تحليل استيعاب المهاجرين الشرقيين اليهود، من جانب المجتمع اليهودي الأوروبي القائم، عبر سياسة «بوتقة الانصهار». وكان من المتعذر تطبيق هذا النموذج كاملاً في تحليل وضعية الأقلية الفلسطينية نتيجة عدم وجود أمة يهودية علمانية تشمل جميع المواطنين بصرف النظر عن انتمائهم الديني. وبفضل عدم وجود عملية تتشكل الأمة بواسطتها، اقتصر البحث على «تطور» الأقليات. وصف التقدم الحاصل لدى الأقلية في جوانب مختلفة من حياتها: التعليم، نظام التراتبية الاجتماعية، الصحة... الخ. هذه الطريقة في البحث مصممة، حتى في بنيتها، للتعبير عن عملية الارتقاء البادية للبيان بفضل التحديث. فهي تبدأ بالحديث عن الأوضاع المتخلفة للأقلية عند قيام الدولة، ثم تقدم فهامس مقارنة بين الماضي والحاضر، وهي «تكشف» دائماً ما تحقق من تغير نحو الأفضل، وتعزو تلك التغيرات إلى الدور التحديتي للدولة والأغلبية اليهودية كعوامل تحديثية. أخيراً، تقترب بصورة طفيقة من «الفجوات» المستمرة في الوجود بين الأقلية والأغلبية، وتُفسّر تلك الفجوات من خلال المستويات المختلفة للتحديث

عند قيام الدولة، وكذلك العقبات التي تضعها القيم التقليدية ومؤسسات المجتمع العربي في وجه التحديث. بالنظر إلى مقدماته المنطقية ومنهجيته، هل ينجز هذا النوع من البحث أكثر من البرهنة على فرضياته الخاصة؟

وإذا كان هذا البحث قد صيغ من ناحية منهجية بطريقة تعبر عن الرواية الرسمية للسياسة والتاريخ، فإنه يعتمد على ركائز أيديولوجية أبعد من ذلك بكثير. أولاً، عندما يمنح الدولة والأغلبية اليهودية دور العوامل التحديثية، يزعم شرعية أي نوع من النضال يخوضه الفلسطينيون. والواقع، أن نقد الدولة أو سياستها يوصف من جانب هذا البحث كعلامة على النزعة التقليدية، والراديكالية، أو الإغتراب. ثانياً، عندما يحدد هذا البحث الفلسطينيين كمجتمع «تقليدي» يؤكد أن طريقة تعريف هذا المجتمع لنفسه بدائية أو دينية، لذا فهي خالية من الوعي القومي. ثالثاً، يحصر هذا البحث النقاش حول الدولة في سياستها العامة، وبهذه الطريقة يترك بنية الدولة وصلتها بمختلف الجماعات بلا تحليل، ولا توضع في الحسبان حقيقة أن الدولة تتصرف كبنية طائفية وليس كمجال محايد. رابعاً، عندما يقدم هذا البحث الفلسطينيين كموضوع للتحديث، يتم إلغاء دورهم كجماعة تستطيع التأثير على تاريخها بما لها من خصائص ثقافية وقومية وطبقية وإقليمية محددة.

## ٢- حق المواطنة والديمقراطية

خلافاً للبحث المنجز استناداً إلى فكرة التحديث، يحاول سامي سموحه، عبر كتاباته الغزيرة، تقديم حل للتناقض الكامن في بنية الدولة. ولكنه غير موفقه عدة مرات. في عمله الأول الكبير: «إسرائيل: التعددية والصراع» يجادل أن إسرائيل «تملك سمات مؤسسة للديمقراطية العرق السيد تجاه الأقلية العربية. بما أن الفكرة الصهيونية لا تنسجم مع وضعية متساوية للعرب، تتسم سياسة الدولة تجاه العرب بالهيمنة الحصرية واللامساواة المؤسسية. لذلك، يشكل العرب شبه طائفة [منبوذة]، فهم موضوع للسيطرة، والإقصاء، والتبعية والتهميش». ولكن بعد عقد من الزمن خرج علينا بموقف مضاد، في كتابه «العرب واليهود في إسرائيل»، حيث لم يكتف بوصف إسرائيل كديمقراطية ليبرالية، بل ذهب إلى طرح أيديولوجيا النظام كأداة للمقارنة لتحلل على أساسها التوجهات السياسية للفلسطينيين. يشمل تصنيفه لواقف الفلسطينيين السياسية ما يلي: التأقلم، التحفظ، المعارضة، والرفض. وما أن يعرض أيديولوجيا النظام كمقياس للحكم، حتى يُلغى تلك الأيديولوجيا كموضوع للتساؤل، ويضفي عليها وضعية أخلاقية سامية، فوق النقد والتساؤل.

وقد بدأ سموحه منذ العام ١٩٩٠ بترويج نموذج يدعوه «الديمقراطية الإثنية» قائلاً إن إسرائيل تمثل نوعاً خاصاً من الديمقراطية. فهي لم تتبن مبادئ الديمقراطية الليبرالية حيث يتمتع المواطنون بحقوق متساوية، وصلة مباشرة بالدولة. ولم تتبن، أيضاً، مبادئ الديمقراطية التوافقية، حيث تقوم هيئات تمثيلية لجماعات إثنية مختلفة بالتوسط في العلاقة بين الدولة والمواطن، ولا هي ديمقراطية العرق السيد، كما هو الشأن في جنوب أفريقيا خلال فترة الأبارتهايد، حيث تتمتع البيض، فقط، بحقوق المواطنة الكاملة. يتسم نظام الديمقراطية الإثنية الإسرائيلي، حسب سموحه، بسيطرة الأغلبية على

الدولة، مع السماح للأقلية بتحسين وضعها عبر وسائل ديمقراطية.

«بحكم انطلاقها من قومية إثنية، تتماهى الدولة مع «نواة إثنية قومية» وليس مع مواطنيها. تمارس الدولة سياسة خلق دولة - أمة متجانسة، دولة من ومن أجل جماعة إثنية معينة، وتعمل على تعزيز اللغة والثقافة والتفوق العددي والرفاه الاقتصادي والمصالح السياسية لهذه الجماعة. ورغم تمتع الأقليات بالمواطنة وحق التصويت، إلا أنها تُعامل كمواطنين من الدرجة الثانية. . في الوقت نفسه يُسمح للأقليات بخوض نضال ديمقراطي وسلمي يحقق تحسينات إضافية في وضعها».

هذا المفهوم مغاير غريب عن فكرة الديمقراطية كما تبلورت على مدار قرون. فقد حذّرت أعداد كبيرة من المنظرين، من أمثال أرسطو، وروسو، ولوك، وتوكفيل أية سيطرة أمة مجموعة بعينها في المجتمع على الدولة. فالدولة تُرى كساحة محايدة حيث تشكل جماعات مختلفة تحالفات متغيرة لتعزيز أهدافها. في هذه العملية الحيوية كافة الجماعات في المجتمع يمكنها تنظيم نفسها، المشاركة في تحالفات، وتحقيق قدر من أهدافها. وقد كان سموحة أول شخص، حتى الآن، يعرف نوعا من الديمقراطية يتناقض مع المساواة.

تم الدفاع عن تشخيص سموحة للدولة كمؤسسة تُستخدم لتحقيق مصالح جماعة بعينها منذ زمن بعيد من جانب منظرين وساسة لا يقبلون الشكل الديمقراطي للحكم. هذا الموقف معروف جيدا في التقليد الماركسي، الذي يرى في الدولة الديمقراطية الليبرالية جزءا من البناء الغفوي للرأسمالية. كتب ماركس وإنجلز، على سبيل المثال، في البيان الشيوعي: «الهيئة للتنفيذية للدولة الحديثة ليست سوى لجنة لإدارة أعمال البرجوازية كلها». لذلك، لا يستطيع سموحة طرح نفسه كمدافع عن الديمقراطية في وقت يتبنى فيه موقفا لا يقبل بها.

يثير ما يكتنف نموذج الديمقراطية الإثنية من ملاسبات في التطبيق مشاعر القلق. ففي حين يضمن سموحة الشرعية على هيمنة الأغلبية على الدولة، لا يرسم حدودا واضحة للهيمنة. إذا كان من حق الأغلبية تقرير الغايات الأساسية للدولة، فإن مطالبة ساسة الجناح اليميني، والجمهور، بضرورة تقرير القضايا الأساسية من جانب الأغلبية اليهودية لا تبدو شرعية وحسب، بل ومعقولة أيضا. وحتى لو لم يتبن سموحة هذا الموقف، فتلك هي الملاسبات المرتبطة بنموذجه.

الأقليات في نموذج الديمقراطية الإثنية مهضومة الحقوق، لكنها تستطيع تحسين وضعها بطرق جانبية. هذا يعني أن الإنجازات غير تراكمية، فإلى جانب إمكانية الربح، ثمة إمكانية للخسارة والتهتميش: في عهد نتنياهو، مثلا، خسرت الأقلية الفلسطينية معظم «مكاسبها» في عهد رابين. ويمكن في الواقع إعادة الفلسطينيين إلى نقطة الصفر كلما جاءت حكومة يمينية إلى السلطة. علاوة على ذلك، لا يلتفت سموحة إلى الثمن العالي للطرق الجانبية، الذي يتوجب على قادة الأقلية دفعه. مهما يكن من أمر، حتى لو اختاروا التعامل، ما الذي يتوقعونه؟ سموحة نفسه يقول: «لا يمكن انتظار سوى تحسن طفيف في وضعية العرب». لذلك، يُسهل على الأقلية الاغتراب عن تاريخها، والتنازل عن مطالبها السياسية والأخلاقية في سبيل بعض المكاسب المادية القليلة؟

إلى جانب ذلك، يقول سموحة إن الفلسطينيين نالوا حقوقا مدنية وسياسية، رغم أن تلك الحقوق

تعرضت للانتهاك في عديد من المناسبات. ومع ذلك يشير إلى اتجاه مضطرب للتحسن. لكن تلك التغيرات لن تعود عليهم بالدمج، ولن تسهم في إغناء تجربة الفلسطينيين للمواطنة. وهذا بدوره يوحي أن المعروض ليس سوى الجانب الشكلاني للمواطنة، وأن الفلسطينيين سيظلون على الهامش. وإذا كان الأمر كذلك، فما هو معنى المواطنة؟

يمكن طرح تحليل بديل للمواطنة في علاقات الأقلية والأغلبية من منظور السيطرة. ففي سبيل حصولها على الشرعية والدعم الدولي، تستخدم الأغلبية السائدة وسائل مختلفة للحكم، بما فيها منح مواطنة شكلية للأقلية طالما لا يزعزع هذا الأمر حكمها. إن مخطط المواطنة الشكلية من هذا المنظور يستهدف تعزيز هيمنة الأغلبية وشرعية نظامها.

نموذج الديمقراطية الإثنية مرافعة أيديولوجية، تتجلى سماته بطرق مختلفة، على الأغلب من خلال استخدام ثلاث أدوات: التطبيع، التعميم، ولغة القوة والسلطة.

يوظف سموحه جهوده كلها لتقديم النظام الإسرائيلي ليس كخيار يتسم بالإيجابية وحسب، ولكن باعتباره الخيار الوحيد القابل للحياة، أيضا. لقد اقترن وصف التشكيلية الاجتماعية القائمة كمسألة حتمية، وبالتالي منحها صفة «قوانين الطبيعة»، منذ زمن بعيد، بسمه محددة من سمات أيديولوجية الهيمنة. فالواقع يتم رفعه إلى مرتبة المثل الأعلى بواسطة إخفاء التناقضات القائمة، وعرض العلاقات الحالية كشئ يخدم مصالح الجماعات المختلفة. يخبرنا سموحه، استنادا إلى نتائج استبيان جرى في العام ١٩٩٥، أن الفلسطينيين واليهود يعارضون الديمقراطية الليبرالية، ويؤيدون الديمقراطية الإثنية مع بعض التعديلات. أيد ٦٥,٩ من الفلسطينيين و٧١ من الإسرائيليين هذا البديل. هذه النتائج مثيرة للدهشة على ضوء درجة العداء التي أبداها المشاركون في الاستبيان. هناك، على سبيل المثال، ٣٠,٩ بالمائة من الإسرائيليين يؤيدون إلغاء حق الفلسطينيين في التصويت، بينما يؤيد ٤٥,٦ بالمائة حظر الحزب الشيوعي، ويعتقد ٣٦,٧ بالمائة أن على إسرائيل البحث عن فرصة مناسبة «للتشجيع» الفلسطينيين على المغادرة. وعلى الجانب الآخر، عارض ٧٥ بالمائة من الفلسطينيين المشاركين في الاستبيان فكرة بقاء إسرائيل دولة يهودية، قال ٥,١ بالمائة أنهم لا يستطيعون التماهي مع إسرائيل ضمن بنيتها اليهودية - الصهيونية الحالية، وعبر ٥٠,٣ بالمائة عن رأيهم أن الصهيونية عنصرية. كيف يمكن التوفيق بين هذه المواقف والخلاصة المذكورة أعلاه؟ إذا كان ثلاثة أرباع الفلسطينيين يعترضون على فكرة الأغلبية اليهودية الدائمة، كيف يوافقون على استمرار الهيمنة اليهودية على الدولة؟ ومن ناحية أخرى، إذا كان ثلاثة أرباع اليهود يعتقدون أن على الدولة منحهم أولوية في المعاملة، لماذا يقبلون خيارا ينطوي على تقديمهم لبعض التنازلات الجوهرية؟

وإذا نظرنا أبعد من ذلك، من الضروري النظر إلى البدائل، التي تم التعبير عن رفضها. لماذا ينبغي على الفلسطينيين رفض خيار الديمقراطية الليبرالية؟ لأن سموحه يحذرهم من الملابس المفروعة للديمقراطية الليبرالية، وعلى رأسها الزيجات المختلطة، فرض نظام التعليم بالعبرية على الجميع، وإمكانية منكن اليهود في تجمعاتهم السكنية (يعرفون من التجربة أن هذا ينطوي على مصادرة أرضهم) هل



هذه الأشياء هي كل مضمون الديمقراطية الليبرالية؟ أم أن سموحه استخدم مسائل الهوية، والشرف، والأرض، وهي مسائل بالغة الحساسية في نظر الفلسطينيين (واليهود، أيضا) لفرض خلاصته المحددة سلفا. ينطبق تعريف سموحه الإجرائي للديمقراطية الليبرالية على نوع واحد من الأنظمة، أي النظام الجمهوري. ولكن ماذا عن النمط الليبرالي في المملكة المتحدة، حيث يملك أهالي ويلز وسكوتلندا مدارسهم الخاصة، ومحطات التلفزيون المحلية الخاصة بهم، والحياة الثقافية. الخ وهم في الوقت نفسه يعيشون في مجتمع مفتوح، يتمتع فيه جميع الأفراد، بصرف النظر عن أصولهم الإثنية، بحقوق متساوية. اليس هذا النمط أكثر معقولة من النمطين الأميركي والفرنسي؟ ثم لماذا يحرص سموحه على تجنبه؟ باختصار، نريد القول إن سموحه يحاول البرهنة، مستخدما تقنيات الاستبيان والتمثيل، أن النظام القائم (الذي يتماهى معه) أفضل الخيارات القابلة للحياة - مع بعض التعديلات - بالنسبة للفلسطينيين واليهود.

الوسيلة الأيديولوجية الثانية التي يستخدمها سموحه هي التعميم. تُضفى الشرعية حسب هذا المبدأ على الواقع الشاذ بسبب سيادته. وبهذا المعنى، يقترح سموحه على شعوب مختلفة تبني النموذج الإسرائيلي. يزعم، على سبيل المثال، أن الديمقراطية الإثنية يمكن أن تكون خيارا جذابا لمصر، إذا أرادت تعميق تجربتها الديمقراطية. لكنه يتجاهل بهذا الزعم حقيقة أن في مصر، وغيرها من المرشحين لتقليد التجربة الإسرائيلية، ثمة رابطة أعلى من الخصوصيات الإثنية والدينية. رغم المشاكل بين المسلمين والأقباط، لا يمكن إنكار الهوية المصرية للطرفين، وخلافا للوضع في مصر، فإن العرب واليهود في إسرائيل ليسوا جزءا من أمة إسرائيلية.

يشتمل المبدأ الأيديولوجي الثالث الذي يستخدمه سموحه في توظيف لغة السلطة والقوة، التي تضعه - رغم زعمه بالموضوعية العلمية، في معسكر الأغلبية الحاكمة. فهو يحدد خمسة مطالب عربية أساسية: نزع الصفة الإثنية عن الدولة، إضافة الشرعية على النزعة القومية الفلسطينية، منحهم حقوقا فردية متساوية، ومنح الفلسطينيين حقوقا جماعية معينة وقبولهم كطرف شرعي في النظام السياسي. لكنه يعرض رفض تلك المطالب من جانب الأغلبية اليهودية كمسألة شرعية، معقولة، ومنسجمة مع مبادئ الديمقراطية. ولا يذكر سموحه، أبدا، ولو من طرف خفي، أن مطالب العرب في الواقع دعوة لتطبيق القيم الإنسانية العامة، وأن العديد من الثورات والحركات الاجتماعية شنت كفاحها باسم قيم كهذه. مهما يكن من أمر، يهمل سموحه، في سعيه لإضفاء الصواب على موقفه السياسي، تاريخ النضال الإنساني من أجل المعاملة المتساوية، ليطرح الخصوصية، والهيمنة الإثنية، وتجريد جماعة في المجتمع من حقوقها لأسباب إثنية، يطرح هذه الأشياء باعتبارها أعمدة والنمط الجديد للديمقراطية.

أخيرا، يتهاوى نموذج الديمقراطية الإثنية لدى سموحه، عندما يحلل الأسس التي يقوم عليها النظام. النظام يواصل البقاء بلا انقطاع ليس بسبب قناعة المواطنين بعدلته، ولا بسبب صفاته الأخلاقية، أو بفعل الطبيعة العملية لما يتخذ من إجراءات، بل لأن القوة، والقوة وحدها هي الضامن لاستمراره: «لا شك أن اليهود في المدى المنظور، بفضل قوتهم، وتصميمهم، واحساسهم بالصواب، لن يتخلو

عن هيمنتهم». إذا كان الأمر كذلك، يعجب الإنسان لماذا يندرج هذا النظام تحت اسم الديمقراطية وليس الهيمنة؟

## تمثيلات ٢ - من الديمقراطية إلى الإثنية

يعتبر النظرية النقدي لبنية الدولة الإسرائيلية، والوصف التفصيلي للوضع الوجودي للفلسطينيين، من الأشياء الجديدة تماما. فلم يبدأ نشر أبحاث نقدية، أو قبولها في الأوساط الأكاديمية إلا في أواخر السبعينات، أي بعد قرابة ثلاثة عقود على قيام الدولة. لم تظهر قبل ذلك التاريخ سوى أعداد قليلة جدا من الكتب، من أبرزها العمل الريادي لصبري جريس «العرب في إسرائيل» (١٩٦٦) وفوزي الأسمر «أن تكون عربيا في إسرائيل» (١٩٧٥). ومنذ ذلك الوقت أخذت الأدبيات المتصلة بهذا الموضوع في التوسع. استخدم إيليا زريق نظرية التبعية لتحليل العلاقة بين الأقلية والدولة (١٩٧٩) خلافا للمنظور التحديثي، الذي يصف المشروع الصهيوني بتعبيرات المثالية والالتزام الأيديولوجي، يتعامل زريق مع المشروع الصهيوني باعتباره مشروعا كولونياليا، ويتعامل مع علاقة الدولة بالأقلية كانعكاس داخلي للكولونيالية. وقد حاز التعاطي مع الواقع الإسرائيلي بتعبيرات مستمدة من أنماط وممارسات الكولونيالية، على مزيد من النفوذ في الفترة الأخيرة. يشكل كتاب غيرشون شافير «الأرض، العمل، وأصول الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي» (١٩٨٩) إضافة أساسية في هذا الاتجاه. ففي هذه الدراسة يحاول شافير البرهنة أن الصهيونية بدأت كحركة قومية إثنية، لكنها تتشابه في الممارسة مع الرحلة المتأخرة من مراحل الكولونيالية الأوروبية وراء البحار. لذلك، خلق المجتمع الإسرائيلي، كتجسيد للكولونيالية، بواسطة مزيج من درجات مختلفة للسيطرة العسكرية، والاستعمار، وسلب الأرض، واستغلال السكان الأصليين. وقد أخضعت ممارسات سلب الأرض، والاستغلال، والسيطرة، والتهجير للبحث من جانب باحثين مختلفين، استكشفوا المزيد من طبيعة الدولة والمجتمع الإسرائيليين. يبين أورين يفتاحل، مثلا، كيف تنبثق سياسة الدولة في مصادرة الأرض المملوكة للفلسطينيين في الجليل، والسياسة الإقليمية «لتهويد الجليل» من فهمها للمنطقة باعتبارها حدودا داخلية. وقد أسفرت بنية الدولة، وسياساتها تجاه الفلسطينيين، سواء من مواطنيها، أو في الأراضي المحتلة [بعد العام ١٩٦٧] عن خلق تراتبية في المواطنة. كما يقول بيلد وشافير في عملهما النظري حول خطاب المواطنة إن إسرائيل خلقت، بتخصيص أنواع مختلفة من المواطنة لجماعات مختلفة، كبنوة اجتماعية تفتقر إلى محددات واضحة، حيث طبق المفهوم الليبرالي للمواطنة، الذي يتضمن الحقوق الإنسانية الأساسية، والمشاركة السياسية الرسمية، والحق في الخدمات الاجتماعية الأساسية، على المواطنين الإسرائيليين يهودا وفلسطينيين، مما أدى إلى فصلهم عن الفلسطينيين في المناطق المحتلة. كما وظف الخطاب القومي-الإثني، المعبر عن الانتماء الفردي إلى جماعة من أصل واحد، لفصل اليهود عن الفلسطينيين (من حاملي المواطنة الإسرائيلية والمقيمين في الأراضي المحتلة)، وفي الوقت نفسه، جرى استخدام الخطاب الجمهوري-حيث تُمارس المواطنة عبر المشاركة في تحديد، ومتابعة،

الصالح العام - لإضفاء الشرعية على النظام التراتبي بين اليهود الأوروبيين واليهود الشرقيين. يلقي هذا النوع من المفهمة الضوء على تعقد الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية التي خلقها تبلور عملية الاستعمار.

### تقنيات ٣ - آراء من الهامش

رغم نشر الكثير من الأدبيات حول الأقلية الفلسطينية في إسرائيل خلال العقود الثلاثة الماضية، إلا أن القليل منها عالجت الطريقة التي تمكن بواسطتها الفلسطينيين من البقاء والتعاطي مع سياسة السيطرة والتهميش. فمعظم الدراسات المتوفرة تصف إما ما لحق بهم من سوء في المعاملة، أو ما طرأ عليهم نتيجة التحديث من جانب الدولة. يُعامل الفلسطينيون في الحالتين كجماعة سلبية، ذات دور لا يعتد به في صياغة حياتها. لذلك، كتب كامين، للتعبير عن ضرورة التعامل مع الفلسطينيين كجماعة قومية تعي ذاتها، وتسعى بطرق مختلفة، للتأثير على مصيرها:

« وصفنا مكروبات منظومة السيطرة على العرب في موضع آخر، كما فعلنا ذلك بالنسبة لعواقب تلك المنظومة على السكان العرب، لكن احدا لم يدرس حتى الآن، كيف حاول العرب أنفسهم التغلب على الأوضاع المفروضة عليهم، وذلك لبناء حياتهم من جديد، رغم التقييدات والتحديات المفروضة عليهم ».

لم يُنجز الكثير منذ كتابة تلك الكلمات، وما زال تاريخ الفلسطينيين في إسرائيل ينتظر إعادة البناء، خاصة أن أفراد الجماعة الفلسطينية المتبقية بعد حرب العام ١٩٤٨ الكارثية، وسنوات القمع القاسية في الخمسينات والستينات ومطلع السبعينات، يغادرون الحياة. ما كتب حتى الآن يمكن تصنيفه ضمن ثلاث فئات. تشمل الأولى عددا قليلا من الدراسات التي تحلل معطيات تجريبية سواء إثنية أو إحصائية، تخص حالات محددة. وتضم الفئة الثانية دراسات تنظر إلى إحياء العمل الجماعي الفلسطيني من خلال تأسيس وعمل مؤسسات اجتماعية مختلفة. بينما تتعامل الفئة الثالثة مع التاريخ الفلسطيني من زاوية ما أطلق عليه ج. سكوت « سلاح الضعفاء » وهذا يعني خلق ثقافة تقاوم السيطرة السياسية، وهي تنبع من التجربة التاريخية للفلسطينيين، ومن رفضهم للايديولوجيا السائدة.

### ١ - دراسات تجريبية

حلل يفتاحل في دراسات مختلفة الوسائل التي استخدمها السكان الفلسطينيون في الجليل لمقاومة سياسة التخطيط المتبعة من جانب الدولة «لتهويد» المنطقة. وقد تمحورت الأعمال التي درسها - المظاهرات، والاضراب، والتصويت للأحزاب العربية، وإنشاء منظمات غير حكومية - حول ثلاثة موضوعات: مطالب قومية، حرمان اقتصادي - اجتماعي، وموضوعات تتعلق باستخدام الأرض. أثر كل عامل من هذه العوامل على احتجاج العرب بطريقة مختلفة. «أثارت الموضوعات القومية أكثر أنواع الاحتجاج حدة» ولكن ثمة تساوي في الحجم العام للاحتجاج حول الموضوعات الثلاثة الأساسية:

تركت سياسة إسرائيل تجاه المكان، وسياساتها الاقتصادية - الاجتماعية أثرا بارزا على ما يمارسه العرب من أنماط للاحتجاج، ولعبت العوامل الجغرافية، خاصة نشوء الإقليمية الإثنية، دورا رئيسا في تشكيل احتجاج العرب.

يُشخص افتتاح الفلسطينيين في الجليل باعتبارهم «أقلية قومية»، في إطار المركزية الإثنية لدولة يهودية». مع وضع هذا التعريف في الحسبان، لا تعرض السياسة العامة للدولة، خاصة التخطيط، كتعبير عن التحديث، والعقلانية، والفعالية. الخ كما يجادل أصحاب المنظور التحديثي، بل تعرض كأداة للسيطرة، إلى جانب التعامل مع احتجاج الفلسطينيين كشيء مشروع، وإن كان يفتقر إلى الصفة القانونية في بعض الأحيان.

قدم رابينوفيتش سمة أخرى من سمات الأقلية الفلسطينية عبر تشخيص يختلف بصورة جوهرية عن تشخيص الاتجاه العام [في علم الاجتماع] إذ يرى رابينوفيتش أن هوية الفلسطينيين تشكلت في جانب كبير منها عبر تجربة السلب التي عاشوها، وتجربة المنفى والتهميش. يفرض هذا الفهم للهوية العديد من المشاكل الأيديولوجية والسلوكية على الساسة على المستوى المحلي والقومي.

ففي دراسته لبلدة الناصرة عيليت، ذات الأغلبية اليهودية، لاحظ رابينوفيتش أن التعرّية السياسية الناجحة للفلسطينيين تركز على موضوعات تستحضر المشاعر القومية العميقة الناجمة عن فقدان الأرض، وميراث الخسارة. الخ، لكن التمسك بهذا البرنامج السياسي لا يمكن السياسي من تقديم نتائج ملموسة لناخبيه، بينما يستدعي تحقيق الفوائد المادية طلب مساعدة المؤسسة الحاكمة، مما يشوّه صورة السياسي في مجتمعه. وقد جهل هذا الهامش الصغير للمناورة من الفلسطينيين على درجة عالية من الانخراط السياسي، وخلف لديهم في الوقت نفسه خيبة أمل في السياسيين. خلافا لتعامل مسموحه الإيجابي مع النظام السياسي الإسرائيلي، يكشف رابينوفيتش أحد الجوانب المساوية لما يتركه عمل النظام من أثر على الأقلية الفلسطينية.

يعتبر تشغيل الفلسطينيين في القطاع العام أحد المجالات الرئيسة التي يستخدمها النظام لإخضاع الأقلية الفلسطينية، خاصة في منظومة التعليم العربي التي تديرها الدولة. في هذا السياق، يصف لوستيك (١٩٨٠) وسائل الوضع على القائمة السوداء، والترقية مقابل التعاون مع السلطات، والوصاية، التي يستخدمها المسؤولون عن الشؤون العربية. أصبح اللجوء إلى القضاء، منذ العام ١٩٧٤، والثمانينات بشكل خاص، من الوسائل التي يلجأ إليها أشخاص حرمتهم الدولة من حقوقهم. وقد درس مزاي (١٩٩٦) شكاوي المعلمين الفلسطينيين إلى المحكمة العليا احتجاجا على سوء التصرف في الترقية لمناصب إدارية. تم الكشف، استنادا إلى تلك الشكاوي، أن ٤٠ بالمائة من ٢٨ حالة معروضة، تندرج في إطار اختيار أشخاص غير مؤهلين لتلك المناصب. كما انتقدت المحكمة في قضايا مختلفة كبار الموظفين في وزارة التعليم بسبب سلوكهم المشين.

## ٢- المجتمع المدني الفلسطيني

تضم الفقرة الثالثة دراسات عالجت النشاط الجمعي للفلسطينيين من خلال المنظمات غير الحكومية،

وهيئات تنسيقية أخرى. تمثل تلك المنظمات كما يرى دورون (١٩٩٤) قاعدة ظهور المجتمع المدني الفلسطيني في إسرائيل. فقد بدأ المجتمع المدني في البروز، إلى جانب نظيره اليهودي، منذ أواسط السبعينات، نتيجة تراجع دور الدولة في المجال الاجتماعي-السياسي. تنقسم المنظمات الفلسطينية إلى نوعين: لجان تنسيق سياسية، وقطاع المنظمات الطوعية وغير الربحية. يضم النوع الأول منظمات مثل لجنة المتابعة العربية، التي تتشكل من عدة أطراف تضم رؤساء بلديات، وأعضاء كنيسة، وممثلين عن الحركات الاجتماعية والسياسية الفلسطينية. ولجنة رؤساء المجالس المحلية، ولجنة الدفاع عن الأراضي. وقد جرى إنشاء العديد من اللجان تحت رعاية المنظمات المذكورة، لمراقبة تطور الوسط الفلسطيني، وتوثيق الفجوات القائمة بين الفلسطينيين واليهود.

أما النوع الثاني فيشمل منظمات غير ربحية (منظمات غير حكومية) ازدهار المنظمات غير الحكومية الفلسطينية ظاهرة مذهشة، فقد وصل عددها عام ١٩٩٠ إلى ١٨٦ منظمة، مارست النشاط في مجالات مختلفة منها: الحفاظ على التراث والثقافة الفلسطينية، تقديم خدمات طبية وقائية للسكان في قرى صغيرة نائية، الدفاع عن حقوق البدو، إقامة دور الحضنة، تقديم مساعدات قانونية في موضوعات تكتسب أهمية بالنسبة للمجتمع الفلسطيني.

هل نستطيع النظر إلى تلك المنظمات كقاعدة مناسبة لظهور المجتمع المدني؟ يقترب الجواب من حد البدهة بالنسبة لدورون (١٩٩٤) فهذا الكم المتنوع من المنظمات يمثل حالة من التفاعل الاجتماعي يقوم بها أفراد أحرار، يعملون لصالح مجتمعهم. ومع ذلك، لا يجب الفقر إلى نتيجة سريعة كهذه. التحفظ في هذا الشأن مزدوج: سعت الدولة منذ قيامها إلى تشجيع الخصومات بين الفلسطينيين، وعملت بنشاط على تعزيز هويات غير قومية، وأنواع مختلفة للولاء. وقد نجحت هذه السياسة بصفة خاصة في التأثير على طريقة تصويت الفلسطينيين في الانتخابات.

هل نستطيع النظر إلى المنظمات التنسيقية كمكون من مكونات المجتمع المدني؟ يرى باحث علم الاجتماع شيلز جمعيات المجتمع المدني كاشياء تنشأ حول مصالح مشتركة ومعتقدات ومواقف مشتركة. ينضم الإنسان إليها كفراد، وليس كحامل لهوية معينة. يتناقض هذا الفهم مع المظهر السائد في خيارات الفلسطينيين في الانتخابات، ومع تركيب العديد من المنظمات غير الحكومية. كذلك، هل تخلت الدولة بسهولة عن سياسة إخضاع الفلسطينيين لسيطرتها السياسية، ومنعهم من إنشاء أرضية يعتد بها للإدارة الذاتية؟ اعتقد أن الإجابة سلبية، إذ يمكن مراقبة تلك المنظمات غير الحكومية بسهولة واستغلالها. علاوة على ذلك، تعتمد تلك المنظمات في وجودها على تمويل من الخارج، من أوروبا ومانحين أميركيين، وهذا الوضع يمنح المانحين حق المحاسبة، وليس المجتمع الذي تعمل باسمه.

### ٣- المقاومة الثقافية

تشمل الفقرة الثالثة المعالجة النظرية لمقاومة الفلسطينيين. اعتقد أن آليات السيطرة والمقاومة جزء من الحياة اليومية للنظام وللأقلية الفلسطينية. يعاني الفلسطينيون في حياتهم اليومية من الغبن،

يتعرضون للتمييز، والملاحقة، وسوء المعاملة، وأشكال أخرى من الهيمنة. وقد غرّضت استراتيجياتهم من أجل البقاء باعتبارها من الجوانب الواعدة في مجال الأبحاث الاجتماعية، سيما وأن وضعهم لا ينطوي على احتمال التغيير. فهم أقلية مستقرة بين السكان، ورغم التقلبات الديمغرافية في إسرائيل، ما زالوا يشكلون ١٦ بالمائة من عدد السكان في حدود العام ١٩٦٧. لكن هذا الثبات لا يلغي مطلب تغيير علاقة الأقلية بالأغلبية بصورة جذرية. على صعيد آخر، لن تُحدث الجهود الدبلوماسية لحل الصراع الطويل في الشرق الأوسط بطريقة سلمية تأثيراً مباشراً على وضعهم. فهم ليسوا طرفاً، ولن يكونوا كذلك، في أية تسوية سياسية، حيث يُنظر إلى مشكلتهم باعتبارها من الشؤون الداخلية الإسرائيلية. من ناحية أخرى، لم ينجح الفلسطينيون في إسرائيل بفضل الطبيعة اليهودية للدولة، وما يرتبط بها من عداء قومي (ومن غير من المتوقع أن ينجحوا) في احتلال مواقع استراتيجية في هيئات صنع القرار، على غرار اليهود المتدينين الذين نجحوا في هذا الشأن، وكذلك المهاجرين الجدد من الاتحاد السوفياتي السابق.

على ضوء ذلك، يقف الفلسطينيون أمام خيارين: يصل الأول إلى حد التسليم، وينطوي على قبول الرواية الصهيونية، ونظام السيطرة، بما يحمله من نتائج بعيدة المدى لتهميشهم وتغريبهم عن تاريخهم. ويتجسد الخيار الثاني في الجهد الدؤوب لممارسة تأثير على حياتهم ضمن المحدودية والتقييدات المفروضة عليهم. وجدت خيارات كهذه تعبيرها في أيديولوجيات سائدة. هناك ثلاثة مواقف أيديولوجية تصف مكانة الفلسطينيين في إسرائيل وظروفهم. الأولى هي الأيديولوجيا الصهيونية، ورغم أن همها الأساسي تعزيز الهجرة اليهودية، وإنشاء دولة يهودية حديثة، ودمج مختلف الجماعات الإثنية، إلا أن هذه الأيديولوجيا تبرر المشروع الصهيوني، وتصفه ليس كمشروع شرعي وحسب، ولكن باعتباره تقدماً وأخلاقياً أيضاً. الأيديولوجيا الثانية هي التحديث، وقد خلقها النظام لإخضاع الفلسطينيين فكرياً وأخلاقياً. فهي تركز على دور الدولة في الأخذ بيد الفلسطينيين من التخلف إلى الحداثة، كما تستهدف رفع مستوى إعجاب الفلسطينيين بالدولة والأغلبية اليهودية، وفي الوقت نفسه تعزز مشاعر الدونية لديهم تجاه الثقافة العربية والهوية الفلسطينية. يقوم النظام التعليمي بغرس هذه الأفكار بقوة وكذلك أجهزة الإعلام. أما الأيديولوجيا الثالثة فهي أيديولوجيا المقاومة، مرجعيتها التجربة التاريخية للشعب الفلسطيني، التجربة المأساوية لتدمير مجتمعهم في حرب العام ١٩٤٨، الواقع الصعب لمصادرة الأراضي، التمييز والتهميش الذي يعانون منه. خلافاً للأيديولوجيتين السابقتين، يجري تكريس أيديولوجية المقاومة عبر التعليم غير الرسمي، والأمثال والأغاني الشعبية. الخ وهدفها الرئيس رفض العمالة والخضوع، والدعوة إلى الصمود. وكما يتجلى الأمر في الواقع، يفهم هذا الموقف ويجري تفسيره بطريقة مختلفة، لذلك يُمارس في مجال الحياة اليومية والسلوك وكذلك في حقل الأفكار. لقد تمحور كفاح الفلسطينيين في إسرائيل حول مسائل جوهرية منها ملكية الأراضي والسيطرة عليها، وهدم البيوت، وحق اللاجئين داخل إسرائيل نفسها في العودة إلى قراهم الأصلية.

تستمد هذه الأيديولوجيا حيويتها بفضل إعادة انتاجها باستمرار على المستوى الشعبي، وتشكل

جزءاً من الحياة اليومية للمعادين من الناس رجالاً ونساءً. ولهذا السبب، أصبحت المكون الأساسي في بناء التاريخ سواء على المستوى المحلي أو القومي.

### خلاصة

حاولت في هذه المقالة تحليل أوضاع الأقلية الفلسطينية في إسرائيل، والمفاهيم المتداولة بشأنها في العلوم الاجتماعية. وبالنظر إلى التفاعل بين الواقع وطريقة عرضه وتنظيره، تمحضر خلاصة أساسية في هذا الصدد: حدث انتقال خلال عقد ونصف مضت من مفاهيم أحادية الجانب، إلى مفاهيم تعددية. وقد تجلّت التعددية بطريقتين: المنظور الذي يَرى الواقع من خلاله، والأنماط النظرية المستخدمة. وكما أظهر النقاش في القسمين الآخرين من هذه المقالة، ثمة نزعة متنامية للتعاطي مع أوضاع الفلسطينيين في إسرائيل، ليس من وجهة نظر الدولة والأغلبية اليهودية، ولكن من خلال رؤية الفلسطينيين لأنفسهم، أيضاً.

ترافقت هذه النزعة مع تنوع في المفاهيم النظرية المستخدمة. فقدت فكرة التحديث، ذات الفرضيات الأوروبية المتمركزة على الذات، مصداقيتها، كوسيلة لتحليل «العلاقات الإثنية في إسرائيل»، ينطبق هذا الأمر على العلاقات الفلسطينية-اليهودية، وكذلك على علاقة الإشكناز باليهود الشرقيين. وقد بين تعدد الأنماط والمفاهيم المستخدمة ما تتسم به أوضاع الأقلية الفلسطينية من تعقيد من ناحية سياسية واجتماعية-اقتصادية، وقانونية. تذكّرنا بعض الدراسات المستعرضة في القسم الأخير بأهمية دور الإنسان في تقرير مصيره، بصرف النظر عن قوة الدولة الحديثة. تستطيع الأقليات، أيضاً، التأثير على مصيرها، وبما أن قوتها تتسم بالحدودية، على يجب أن تكون المحاولة الإنسانية البؤرة البحث في أوضاع الأقلية الفلسطينية بدلا من التركيز على صيغ عمومية وأنماط مجرّدة.

ومع ذلك، رغم التغيّر الكبير الحاصل، ما زال العديد من الباحثين الإسرائيليين في علوم الاجتماع، الذين وضعوا على عاتقهم دراسة الأقلية الفلسطينية، لا يقبلون بتطبيق المعايير نفسها. هل يقبل القائلون باستخدام الدين أساساً لليهودية في إسرائيل، مثلاً، تعرّض اليهود للتمييز بسبب ديانتهم في بلدان أخرى؟ تسوّغ «مؤسسة» العلوم الاجتماعية العاملة في خدمة الدولة استخدام المعايير المزدوجة في معاملة الفلسطينيين واليهود، بدعوى «فردة الحالة الإسرائيلية» أو الأسباب الأمنية. الخ. لكل حالة في الدنيا خصوصيتها، لكن هل يبرر هذا معاملة جماعات مختلفة بطريق غير متساوية، استناداً إلى تعريفات صاغها المجتمع؟ يرتبط بهذا الأمر، وإن يكن بطريقة غير مباشرة، استخدام الخصوصية الثقافية كمبرر للتمييز. والواقع أن غلاة اليمين العنصري والليبراليين دافعوا عن مبدأ تمكين الأقليات من الحفاظ على ثقافتها. يرى الأوائل في الخصوصية الثقافية وسيلة لفصل جماعات عرقية/إثنية عن بقية المجتمع، بينما تعني الاختلافات الثقافية لليبراليين التنوع في النظرة، وطريقة الحياة، وهي أشياء تُغني المجتمع. لقد استخدمت مفاهيم مثل الثقافة والعرقية، في حالات عديدة، لظلم الفلسطينيين والتمييز ضدهم. وهذا يوحي أن مسألة العدالة الحقيقية تحتاج لأن تفرض بالقوة في المستقبل. لا يخص هذا الأمر الفلسطينيين دون غيرهم، لكنه حاسم بصورة خاصة بالنسبة لهم.

- Abu-Kishk, Bakir, 'Arab Land and Israeli Policy', *Journal of Palestine Studies*, 11, 1981, 124-135.
- Abu-Lughod, Janet, 'The Demographic Transformation of Palestine', in *The Transformation of Palestine*, ed. Ibrahim Abu-Lughod (Barnston: Northwestern University Press, 1971), 139-163.
- Al-Haj, Majid, and Rosenfeld, Henry, *Arab Local Government in Israel* (Tel-Aviv: The International Center for Peace in the Middle East, 1988).
- Al-Haj, Majid, and Rosenfeld, Henry, 'The Emergence of an Indigenous Political Framework in Israel: The National Committee of Chairmen of Arab Local Authorities', *Asian and African Studies*, 23, 1989, pp. 205-244.
- Arnon, Issac and Raviv, Michael, *From Fellah to Farmer: A Study on Change in Arab Villages* (Rehovot: Settlement Study Center, 1980).
- Benziman, Uri and Mansour, Atallah, *Subtenants: Israeli Arabs, Their Status and State Policy Toward Them* (Jerusalem: Keter, 1992). (in Hebrew).
- Chomsky, Noam, *Peace in the Middle East* (Glasgow: Collins, 1975).
- Cohen, Ra'anan, *Complexity of Loyalties: Society and Politics - The Arabs in Israel* (Tel-Aviv: Am-Oved, 1990). (in Hebrew).
- Davis, Uri and Lehn, Walter, 'Land Ownership, Citizenship and Racial Policy in Israel', in *Sociology of Developing Societies: The Middle East*, eds. Talal Asad and Roger Owen (London: Macmillan Press, 1983), 145-158.
- Doron, Gideon, 'Two Civil Societies and One State: Jews and Arabs in the State of Israel' in *Civil Society in the Middle East*, ed. Augustus Norton (New-York: E.J. Brill, Vol.2, 1994), 193-220.
- Eisenstadt, S. N, *Israeli Society: Background, Development Problems* (Jerusalem: Magnes, 1973).
- El-Asmar, Fouzi, *To Be An Arab in Israel*, (London: Frances Pinter, 1975).
- Gramsci, Antonio, *Selections From Prison Notebooks*, eds. Q.Hoare and Geoffrey H. Smith (London: Lawrence & Wishart, 1986).
- Gutmann, Matthew, 'Rituals of Resistance: A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance', *Latin American Perspectives*, 20, 1993, 74-92.
- Hadawi, Sami, *Bitter Harvest: Palestine Between 1914-1967* (New York: New World Press, 1967).
- Jaffa Research Center, *A Guide of Arab Community Associations and Institutions in Israel* (Nazareth: Jaffa Research Center, 1990). (in Arabic).
- Jirjys, Sabri, *The Arabs in Israel*. (New-York & London: Monthly Review Press, 1976).
- Kamen, Charles, 'After the Catastrophe II: The Arabs in Israel 1948-1951', *Middle Eastern Studies*, 24 (1) 1988, 68-109.
- Khalidi, Raja, *The Arab Economy in Israel* (London: Croom Helm, 1988).
- Kimmerling, Baruch, 'The Palestinians From Two Research Perspectives', *State, Government and International Relations*, 16, 1980, (in Hebrew).
- Kretzmer, David, *The Legal Status of the Arabs in Israel* (Tel-Aviv: The International Center for Peace in the Middle-East, 1987).
- Landau, Jacob, *The Arabs in Israel* (London: Oxford University Press, 1969).
- Landau, Jacob, *The Arab Minority in Israel 1967-1991: Political Aspects* (Tel-Aviv: Am-Oved, 1992) (in Hebrew).
- Lister, Ruth, *The Exclusive Society* (London: CPAG, 1990).
- Lustick, Ian, *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority* (Austin: Texas University Press, 1980).
- Lustick, Ian, 'Creeping Bi-nationalism Within the Green Line', *New Outlook*, 31, 7, 1988, 14-19.
- Lustick, Ian, 'The Changing Political Role of Israeli Arabs' in *The Elections in Israel- 1988*, eds Asher Arian and Michal Shamir (Boulder: Westview, 1990), 115-131.
- Lustick, Ian, 'To Build and to Be Built: Israel and Hidden Logic of the Iron Wall', *Israel Studies*, 1, 1996.
- Mandel, Neville, *Arabs and Zionism Before World War I* (Berkeley: University of California Press, 1976).
- Mazawi, Andre, 'Patterns of Competition over School Management Positions and the Mediation of Social Inequalities: A Case Study of High Court of Justice Petitions Against the Appointment of Principals in Public Arab Schools in Israel', *Israel Social Science Research*, 11, 1, 1996, 87-114.
- Melman, Yossi and Raviv, Daniel, 'A Final Solution of the Palestinian Problem', *The Guardian Weekly*, 21 February, 1988, p.19.
- Morris, Benny, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949* (Cambridge University Press, 1987; an expanded version in Hebrew appeared in 1991).
- Peled, Yoav, and Shafir, Gershon, 'The Roots of Peacemaking: The Dynamics of Citizenship in Israel', *International Journal of Middle East Studies*, 28, 1996, 391-314.
- Rabinowitz, Dan, 'Common Memory of Loss: Political Mobilization among Palestinian Citizens of Israel', *Journal of Anthropological Research*, 50, 1994, 27-49.



- Ram, Uri, *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity* (New York: New York University Press, 1995).
- Rekhess, Elie, *Israeli Arabs Since 1967: The Issue of Identity* (Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 1976). (in Hebrew).
- Sa'di, Ahmad, *The Palestinians in Israel: A Study of a Subordinate National Minority* (University of Manchester, Unpublished Ph.D. Thesis, 1992).
- Sa'di, Ahmad, 'Between State Ideology and Minority National Identity: Palestinians in Israel and Israeli Social Science Research', *Review of Middle East Studies*, 5, 1992, 110-130.
- Sa'di, Ahmad, 'Incorporation Without Integration: Palestinian Citizens in Israel's Labor Market', *Sociology*, 28, 1995, 432-451.
- Sa'di, Ahmad, 'Minority Resistance to State Control: Towards a Re-analysis of Palestinian Political Activity in Israel', *Social Identities*, 2, 1996, 395-412.
- Sa'di, Ahmad, 'Poverty Among Arab Children in Israel: A Question of Citizenship' in *Poor Children in Israel*, ed. John Gai (Hamo'azab Leshlom Hayeled, 1997), 29-38. (in Hebrew).
- Schiff, Zeev, 'The Prose and Cons of the Military Government', *New Outlook*, 5, 1962, 64-71.
- Scott, James, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasants' Resistance* (New-York: Yale University Press, 1985).
- Scott, James, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).
- Segev, Tom, *1948-First Israelis* (Jerusalem: Domino, 1984). (in Hebrew).
- Shafir, Gershon, *Land Labor and the Origins of the Israeli Palestinian Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Shafir, Gershon, 'Israeli Society: A Counterview', *Israeli Studies*, 1, 2, 1996, 189-213.
- Shahak, Israel, 'A History of the Concept of "Transfer" in Zionism', *Journal of Palestine Studies*, 18, 1983, 22-37.
- Shils, Edward, 'The Virtue of Civil Society', *Government & Opposition*, 26, 2, 1991, 3-20.
- Smoocha, Sammy, *Israel: Pluralism and Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1978).
- Smoocha, Sammy, *Arabs and Jews in Israel: Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society* (Boulder: Westview, 1989).
- Smoocha, Sammy, 'Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arabs in Israel', *Ethnic and Racial Studies*, 13, 1990, 389-413.
- Smoocha, Sammy, 'The Status of Minority in an Ethnic Democracy: The Arab Minority in Israel', *Reading in the Revival of Israel*, 6, 1996, 277-311. (in Hebrew).
- Smoocha, Sammy, 'Ethnic Democracy: Israel as an Archetype', *Israeli Studies*, 2, 1997, 198-241.
- Smoocha, Sammy and Haaf, Theodor, 'The Diverse Modes of Conflict Regulation in Deeply Divided Societies', *International Journal of Comparative Sociology*, 33, 1992, 26-47.
- Soffer, Arnon, 'Geographical Aspects of Change Within the Arab Communities in Northern Israel', *Middle Eastern Studies*, 19, 1983, 213-243.
- Slendel, Ori, *The Minorities in Israel: Trends in the Development of Arab and Druze Communities 1948-1973* (Jerusalem: The Israel Economist, 1973).
- The State's Comptroller Office, *The State of Israel, Annual Report-42* (Jerusalem, 1992).
- Twine, Fred, *Citizenship and Social Rights* (London: Sage, 1994).
- White, Christine, 'Everyday Resistance, Socialist Revolution and Rural Development: The Vietnamese Case', *The Journal of Peasant Studies*, 13, 2, 1986, 49-63.
- Wiemer, Reinhard, 'Zionism and the Arabs After the Establishment of the State of Israel', *Palestinians Over the Green Line*, ed. Alexander Scholch (London: Ithaca Press, 1983), 26-63.
- Yiftachel, Oren, 'Planning as Control: Policy and Resistance in a Deeply Divided Society', *Progress in Planning*, 44, 2, 1995, 119-184.
- Yiftachel, Oren, 'The Internal Frontier: Territorial Control and Ethnic Relations in Israel', *Regional Studies*, 30, 3, 1996, 493-508.
- Yiftachel, Oren, 'The Political Geography of Ethnic Protest: Nationalism, Deprivation and Regionalism Among Arabs in Israel', *Transaction*, 22, 1, 1997, 91-110.
- Yiftachel, Oren, 'Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: "Ethnocracy" and its Territorial Contradictions', *Middle East Journal*, 51, 4, 1997, 505-519.
- Yiftachel, Oren, and Yone, Law, H., 'Regional Policy and Minority Attitudes in Israel', *Environment and Planning A*, 27, 1995, 1281-1301.
- Zureik, Elia, *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979).



## الفلسطينيون والحدود

### فؤاد مغربي

الحدود تحدد الهوية وتؤكد الاختلاف. تمارس الحدود الانتخاب والإقصاء في آن. في القرن التاسع عشر، اقترنت فكرة الحدود بمحاولات إنشاء هوية جمعية تُحدد بتعبيرات تاريخية وثقافية تستهدف تكوين أمة. وقد أدى عصر القوميات إلى اهتمام مفرط بحدود يجري رسمها لضمان التجانس المغروض، أحياناً، بالتطهير العرقي، أو إنشاء أرثوذكسيات دينية. بهذا المعنى، كانت القومية أكبر مُؤَلِّد للحدود في التاريخ الحديث. وفي هذه المنطقة من العالم، يتسم الصراع بين الحركة القومية الفلسطينية والصهيونية - قبل كل شيء آخر - بصراع عنيف على الأرض والحدود. وما مفاوضات السلام الجارية في الوقت الحالي، سوى محاولة لرسم حدود تفصل بين الجماعتين. ومن رأينا أن الصراع التاريخي بين إسرائيل والفلسطينيين، يرسم حدوداً أخرى للمجتمع بالمعنى الواسع للكلمة، وهي حدود ذات معالم في الحياة اليومية، في السلوك الفردي، وفي مساحة المخيلة، أيضاً. لا يعني، في هذا الصدد، تذبذب المفاوضات بين الإسرائيليين والفلسطينيين، بل استكشاف العلاقة بين الحدود بالمعنى المادي للكلمة، وحياة جماعة ما - عملية التفاعل بين الجوانب الجيو-سياسية، والنفسية - الاجتماعية في الحياة اليومية للفلسطينيين. لذلك، تحلل هذه الورقة أثر الجغرافيا السياسية على المجتمع والفرد. بكلمات أخرى:

كيف تترك الحدود بالمعنى المادي للكلمة أثرها في نهاية المطاف على بني البشر؟ وما هي الحدود التي يصنعها الناس لفصل أنفسهم عن أناس آخرين، وبالتالي تشكل هويتهم؟ كيف تنسل الحدود إلى المخيلة؟ وكيف يتمكن الناس في نهاية الأمر من اجتياز حدود تضعهم من ناحية فعلية في «أقفاص حديدية» ليحققوا بهذا الفعل قدراً من الحرية.

لكي يعيش الإنسان في فلسطين هذه الأيام يجد نفسه مكبلاً بحدود قاسية، نقاط تفتيش، وأسبجة من الأسلاك الشائكة، وجدران، وأنواع مختلفة من التصاريح، وكاميرات مراقبة. قد يبدو اهتمام الإنسان بالحدود في هذا الزمن والعصر نوعاً من الشذوذ، على ضوء ما يملكه أفراد أو جماعات من سهولة تخطي الحدود بواسطة تقنية الاتصالات القوية. ورغم ذلك، لا تملك مزاعم انتفاء المسافة ونهاية الجغرافيا القدرة على الاقتناع، فالظاهر أن الحدود تزداد رسوخاً وإحكاماً، ليس في الشرق الأوسط فقط. نقرأ بصفة يومية قصصاً مأساوية عن مهاجرين حاولوا، بمجازفة قد تؤدي بحياتهم، التسلل إلى هذه الدولة الأوروبية أو تلك لتحسين ظروف عيشهم. وفي الوقت الحالي تقدم معظم الدول الغنية بتشديد شروط الهجرة للحيلولة دون نجاح لاجئين أو مهاجرين فقراء في الوصول إليها. لذلك، تكتسب مسألة الحدود بعداً جديداً يقترب بحياة العديد من الناس في العالم أو موتهم. وبالنسبة للفلسطينيين فإن مسألة الحدود ترتبط ببقائهم كجماعة قومية.

### الجغرافيا السياسية

تعكس خارطة المناطق الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، التي احتلتها إسرائيل في يونيو (حزيران) ١٩٦٧، رجحان كفة القوة الإسرائيلية المفروضة عبر عملية استيطان متواصلة، تعيد إلى الأذهان عمليات مشابهة جرت في القرن التاسع عشر. وفي هذه الحالة ما زالت عملية الاستعمار والاستيطان القسري مستمرة، مما يجعل إسرائيل حالة نادرة باعتبارها القوة الكولونيالية الوحيدة في القرن العشرين. صادرت إسرائيل وما زالت مساحات واسعة من الأراضي الفلسطينية، وأنشأت قرابة ٢٠٠ مستوطنة يهودية يقطعها - باستثناء مدينة القدس - ما يزيد على مائتي ألف مستوطن، منهكة بذلك مبادئ القانون الدولي التي كررت التعبير عنها قرارات كثيرة للأمم المتحدة. بعض تلك المستوطنات مخاوف أمامية يقطعها أقل من مائة شخص، والبعض الآخر مثل معاليه أدميم يقطعها ما يزيد عن عشرين ألفاً من المستوطنين. ومعظمها مستوطنات محصنة تحصيناً جيداً تعتلي رؤوس التلال والمواقع الاستراتيجية المشرفة على القرى العربية في الأودية. وهي مستوطنات مسورة بأسبجة مكهربة وجدران وأبراج مراقبة، وسكانها مسلحون لتسليحاً جيداً في العادة وسبق لهم تلقي تدريبات عسكرية.

يقع تحت السلطان القضائي للمستوطنات حوالي ٥ بالمائة من مساحة الضفة الغربية، و ٢٠ بالمائة من قطاع غزة، حيث يقيم ٦٥٠٠ من الإسرائيليين في ١٧ مستوطنة. علاوة على ذلك، هناك ١٧٠ ألفاً من المستوطنين اليهود الموزعين في القدس الشرقية العربية، وسط أحياء ذات كثافة سكانية عربية عالية. ويتمثل الهدف الرئيس لتلك المستوطنات في ضمان تحقيق أغلبية يهودية في مدينة القدس. لذلك، يُسمح للمستوطنات اليهودية بالتوسع، بينما تُمنع الأحياء العربية من التوسع. إضافة إلى ذلك، أسفرت حملة تطهير عرقية إسرائيلية عن حرمان آلاف من الفلسطينيين في القدس من حق الإقامة، وهدمت بيوت العديد غيرهم بدعوى عدم الحصول على تراخيص البناء. وفي الخليل، يقيم

حوالي ٤٠٠ مستوطن يهودي في قلب المدينة، داخل غيتو تحميه قوة من الجنود الإسرائيليين. واصلت الحكومات الإسرائيلية، بما فيها حكومة إيهود باراك، توسيع المستوطنات، على الرغم من اتفاقات أوسلو، التي اشترطت وقف كافة الإجراءات أحادية الجانب، التي تستهدف تغيير الواقع على الأرض. ومنذ التوقيع على تلك الاتفاقات في سبتمبر ١٩٩٣، تضاعف عدد المستوطنين في كافة الأراضي الفلسطينية المحتلة وصولاً إلى معدله الحالي.

صادرت الحكومة الإسرائيلية، أيضاً، مساحات واسعة من الأرض لبناء طرق التفافية حول المناطق المأهولة بالعرب، لتمكين المستوطنين اليهود من التنقل بحرية إلى مناطق مختلفة في إسرائيل نفسها. وتكشف نظرة خاطفة إلى الخارطة طرقاً عديدة يوصي الجيش الإسرائيلي الإسرائيليون باستخدامها، والطرق التي لا ينصح بها، وتلك المخصصة لأغراض عسكرية، والطرق المخصصة للدوريات الفلسطينية الإسرائيلية المشتركة.

تلك الطرق الالتفافية عامل محلي حاسم، فهي لا تربط المستوطنات اليهودية، وتلتف على القرى الفلسطينية فقط، بل تُستخدم كدينامية نفسية يتم بفضلها تبهيت الجغرافيا السياسية للأراضي الفلسطينية بشكل كامل. بهذه الطريقة يستطيع المستوطنون اليهود السفر بسياراتهم دون احتكاك سوى بالقليل القليل من التجمعات السكانية الفلسطينية، أي تحويل الفلسطينيين إلى كيتونة غير مرئية.

شجعت مختلف الحكومات الإسرائيلية، تاريخياً، عملية الاستيطان فعمدت إلى خلق حقائق يتعذر التراجع عنها على الأرض، في سبيل السيطرة عليها، وجعل كل احتمال لقيام دولة فلسطينية قابلة للحياة مسألة مستحيلة. ومنذ أوائل السبعينات، رسم المخططون الإسرائيليون التوسع الاستيطاني استناداً إلى مفهوم «الكتل الاستيطانية» -إنشاء مجموعة مستوطنات في مناطق متجاورة، ودمجها على مدار سنوات من العمل المستمر في مجال البنية التحتية، والإدارة، والخدمات. وقد أسفرت السيطرة الإسرائيلية عن خلق مجتمع يتكون من مواطنين إسرائيليين يزداد عددهم بصفة مستمرة، يتمتعون بوضع قانوني وإقليمي مستقلة بذاتها عن مناطق يعيشون في وسطها، ومماثلة للوضع في إسرائيل نفسها.

تفتت تلك المستوطنات الضفة الغربية إلى أربعة كانتونات: جنين- نابلس في الشمال، ورام الله في الوسط، بيت لحم والخليل في الجنوب، وأريحا في الشرق. كما تفتت قطاع غزة بالطريقة نفسها. تفصل بين الكانتونات المذكورة مناطق واسعة تحت السيطرة الإسرائيلية، مما يجعل تنقل الفلسطينيين بحرية بين مناطقهم مسألة بالغة الصعوبة.

بدلت اتفاقيات أوسلو جغرافيا الحياة اليومية للفلسطينيين. فالمسافة بين رام الله والقدس، مثلاً، حوالي عشرة كيلومترات، لكن الوصول إلى القدس يقتضي في المقام الأول مغادرة نقطة تفتيش فلسطينية تمثل الحد الخارجي للمنطقة A (المنطقة التي وضعها الترتيبات الانتقالية تحت سيطرة فلسطينية كاملة) بعدها، ينبغي المرور في منطقة B (الواقعة تحت سيطرة فلسطينية-إسرائيلية

مشتركة) ثم يصل الإنسان إلى نقطة تفتيش إسرائيلية تتمركز على الحد الشمالي الموسع لمدينة القدس، متخطية العديد من الإحياء الفلسطينية. تقع القدس، التي وسع الإسرائيليون حدودها البلدية كثيرا منذ احتلالها في العام ١٩٦٧، تحت سيطرة إسرائيلية كاملة. تبلغ المنطقة A ١٨ بالمائة من مساحة الضفة الغربية، والمنطقة B حوالي ٢٢ بالمائة، والمنطقة C ٦٠ بالمائة. وفي قطاع غزة تسيطر إسرائيل على ٢٠ بالمائة من مساحة القطاع، تشمل ١٧ مستوطنة يهودية يقيم فيها حوالي ٦٥٠٠ من الإسرائيليين في الوقت الحاضر، بينما ينضبط الفلسطينيون في قطاع غزة، الذين يصل عددهم إلى مليون نسمة تقريبا، في الأجزاء الباقية من القطاع، مما يجعلها من أكثر المناطق ازدحاما في العالم. تحمل السيارات المسجلة في إسرائيل والقدس، عادة، لوحات قيادة صفراء اللون، وتعتبر نقاط التفتيش الإسرائيلية بلا عائق. وقد يوقف الجنود الإسرائيليون بين الفينة والأخرى، حسب الوضع الأمني، سيارة لفحص بطاقات الهوية أو جواز للسفر ممهور بتأشيرة صالحة. أما السيارات الفلسطينية فتحمل لوحات قيادة خضراء اللون، ولا يُسمح لها بدخول القدس، أو الدخول إلى إسرائيل نفسها، بلا تصريح خاص. يعني هذا الأمر من ناحية عملية، أن القدس، التي كانت مركز الحياة الدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية للفلسطينيين أصبحت الآن محظورة عليهم.

السفر من رام الله إلى غزة قصة أخرى. فالإنسان يمر عبر إسرائيل للوصول إلى نقطة التفتيش الرئيسية التي يسميها الإسرائيليون إيريز، ويسميها الفلسطينيون بيت حانون. فرض الاسماء العبرية على الأماكن المحلية الفلسطينية دلالة أخرى على إرادة السيطرة وتبديل الواقع. في إيريز ثمة ممر لدخول فلسطينيين يحملون تصاريح، وممر للأجانب، والديبلوماسيين وحاملي بطاقات VIP وبعض العاملين في منظمات دولية. ويقدر ما يخصني الأمر، أمشي - مسلحا بجواز سفرني الأميركي - إلى ممر الشخصيات الهامة جدا، حيث يفحص الإسرائيليون جواز السفر ويختتمونه، ثم أمشي مسافة معينة إلى الجانب الفلسطيني، وأقدم أوراقتي الثبوتية إلى الفلسطينيين.

ورغم ذلك، بالنسبة للغالبية العظمى من الفلسطينيين، ثمة ممر يعبر متاهة ضيقة تقودهم من جانب إلى آخر. وإذا تصادف وجود المسافرين في ساعات الصباح الأولى، أو ساعات أوائل المساء، ربما يتأخر عبورهم من جانب إلى آخر، لأن آلاف من العمال الفلسطينيين، غير المهرة وشبه المهرة، يعبرون تلك الممرات الضيقة ذهابا إلى أعمالهم في إسرائيل وإيابا منها. يصطفون طوابير في ما يشبه حظائر للماشية ليقوم الإسرائيليون بفحص أوراقهم الثبوتية. يغادر أولئك العمال غزة حوالي الساعة الثالثة صباحا، يستقلون حافلات خاصة تقلهم إلى أماكن عملهم، وعند عودتهم حوالي الساعة السادسة مساء، يستقلون الحافلات نفسها، التي تفرغ شحنتها عند نقطة تفتيش إيريز. يخرجون من الحافلات حاملين أشياء رماها الإسرائيليون: كومبيوترات قديمة، بطاطين، مقاعد حمام، وأحيانا ثلاجة قديمة، مروحة، نبتة بلاستيكية، أو فرشاة نوم.

المفارقة أن الاتفاقية المؤقتة المبنية عن اتفاقيات أوسلو تنص على ما يلي: « للحفاظ على التواصل الإقليمي بين الضفة الغربية وقطاع غزة باعتبارها وحدة إقليمية واحدة، ولتعزيز نموها الاقتصادي

والروابط الديمغرافية والجغرافية بينها، يطبق الطرفان فقرات هذا الملحق، مع احترام والحفاظ دون عوائق على الحركة الطبيعية والهادئة للأفراد والمركبات والبضائع داخل الضفة الغربية وبين الضفة الغربية وقطاع غزة» ( الملحق ١ للاتفاقية المؤقتة، المادة ١,٢ ).

ولعل من نافلة القول التذكير أن إسرائيل لم تطبق شروط هذه الاتفاقية حتى الآن، رغم التوقيع عليها منذ عدة سنوات مضت. إن الممر الآمن بين الضفة الغربية وقطاع غزة، الذي يكثر الكلام عنه، تسمية في غير محلها، إذ ينبغي تسميته للممر الأمني بحكم أهميته كطريق تسيطر عليه السلطات الإسرائيلية بعناية فائقة. كتب جدعون ليفي في هآرتس (المجلة، ١٤ يوليو (تموز) ٢٠٠٠) « في الأشهر الأولى بعد افتتاحه، مُنح ٤٠٥٠ فلسطيني من عبوره، ومن يومها حُرِّم آلاف غيرهم، وقد أنشئ هذا الممر المحروس جيداً، بالضبط، لخدمة هؤلاء الناس، نظرياً على الأقل ». يقدم ليفي، في المقالة نفسها، صورة لاربعة فلسطينيين من غزة يقيمون في رام الله، ولم يتمكنوا من زيارة ذويهم في غزة. أحدهم أستاذ في جامعة بيرزيت يحمل شهادة في الهندسة من جامعة ستانفورد، ولا سابقة أمنية عليه لدى الفلسطينيين والإسرائيليين، الحالات الأخرى مشابهة.

ورغم أن غزة تبعد مسافة ٩٠ دقيقة بالسيارة عن وسط الضفة الغربية، إلا أنها أصبحت مكاناً بعيداً بالمعنى النفسي. ويسهل على معظم الفلسطينيين السفر إلى دولة أجنبية أكثر من السفر إلى غزة. يشعر الإنسان بمجرد وجود في غزة، بالوقوع في مصيدة، كأنه دخل إلى سجن كبير. غزة « مؤسسة كاملة » منطقة معزولة كلياً عن بقية المناطق الفلسطينية، مطوّقة بأسيجة أمنية من جميع الجهات.

يستطيع الإسرائيليون إغلاق غزة بالكامل وقتما يريدون، وفي الواقع، يستطيعون إغلاق الضفة الغربية كلها، أو أجزاء منها، وهذا ما فعلوه في عدد لا يحصى من المرات. يتمتع المستوطنون اليهود بحرية الحركة في كل المناطق، لأنهم يسافرون عبر طرق بديلة أنشأتها الحكومات الإسرائيلية خصيصاً لتمكين المستوطنين من تجتّب المناطق المأهولة بالعرب. الفلسطينيون مقيدون في مناطقهم، وعليهم البحث عن طرق متعرجة، طويلة أغلب الأحيان وخطرة للانتقال من مكان إلى آخر. المسافة بالسيارة بين رام الله وبيت لحم ( وهي مدينة تحت السيطرة الفلسطينية ) مثلاً، قصيرة نسبياً ( حوالي خمس وعشرين دقيقة تقريباً ) إذا عبر الإنسان عن طريق القدس. وبما أن القدس مغلقة أمام معظم الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، عليهم الالتفاف حولها باتجاه الشرق، والسفر في طريق طويلة شديدة الانحدار، تُعرف - يا للسخرية - بطريق وادي النار، للوصول إلى بيت لحم في رحلة تستغرق حوالي ساعتين.

ولعل الذهاب إلى القدس يقدم صورة مباشرة للفرق الجذري بين مدينتين، إحداهما عربية والثانية إسرائيلية/ يهودية. رغم عدم وجود سياج يفصل بين المجتمعين، يدرك المرء على الفور عبوره من هذا الجانب إلى ذلك. فالجانب العربي من المدينة متروك لتراكم القاذورات ومكتظ بالسكان، لأن بلدية القدس، التي يسيطر عليها الإسرائيليون، تتركز معظم مصادرها للجانب اليهودي. وليس ثمة ما

يوحي بالتنظيم في الجانب العربي، فالطرقات مهمة، بينما الجانب اليهودي منظم، نظيف، وأكثر وفرة، الطرق في وضع أفضل بكثير، ومن الواضح أن الخدمات البلدية متوفرة أكثر. الجانب العربي جزء من العالم الثالث، أما الجانب اليهودي فيكاد يبدو كمدينة أوروبية. ورغم إصرار الإسرائيليين على أن القدس هي العاصمة الموحدة للدولة اليهودية، تدل الحقيقة على وجود قدسين، يمكن تمييزهما والتعرف عليهما فوراً، حيث قيدت عملية التخطيط العمراني، وأنظمة بلدية القدس، والحكومة الإسرائيلية بناء العرب وتوسّعهم إلى حد بالغ القسوة، بينما سهّلت وشجعت البناء اليهودي والتوسّع والاستيلاء على الأراضي العربية. تستهدف كل تلك الإجراءات ضمان أغلبية يهودية ضمن الحدود البلدية للمدينة. علاوة على ذلك، حاولت السلطات الإسرائيلية حرمان مواطني القدس العرب من بطاقات هويتهم طالما لم يثبتوا إقامتهم وعملهم في المدينة. وبذلك، فقد آلاف الأشخاص حق الإقامة في المدينة نتيجة هذا البرنامج للتطهير العرقي. وبما تجدر ملاحظته أن اليهودي المقيم في القدس، الذي يعمل ويقيم في الولايات المتحدة لفترة طويلة من الوقت، لا يفقد بطاقة هويته.

الجانب العربي من المدينة ميت معظم الأسبوع، تدب فيه الحياة ظهيرة يوم الجمعة عندما يتدفق آلاف الناس إلى المسجد الأقصى للصلاة. يحضر معظم الفلسطينيين في حفلات، يقضون سويعات، ويعودون من حيث أتوا. في مناسبات معينة، يسمح الإسرائيليون، فقط، لمن تجاوزوا سن الأربعين بدخول المدينة للصلاة في المسجد الأقصى. وبهذه الطريقة تستطيع السلطات الإسرائيلية الحفاظ على سيطرتها، وضمان أن القادمين إلى المدينة للصلاة، لن يتفوقوا الكثير من الوقت فيها. وقد انتقلت معظم الأعمال الرسمية الفلسطينية إلى رام الله، حيث يوجد العديد من الوزارات والخدمات الفلسطينية، مما جعل هذه المدينة محورا جديدا للحياة الفلسطينية.

السياسة والجغرافيا تحدد شروط الحركة، نمط الحياة، والتجارة والأعمال. بالنسبة للفلسطينيين الذين يمثلون الجانب العاجز والمهيمن عليه فإن الحركة مقيدة بعدد لا يحصى من الطرق. مكان العمل والحياة أو قضاء وقت الفراغ، أشياء تخضع بالكامل لاعتبارات سياسية وجغرافية. وهذا يساوي في الواقع نظاما صارما من أنظمة الأبارتهايد، وهو أكثر تطورا وأذى من النظام السابق في جنوب أفريقيا في ظل النظام السابق. ففي زمن صنع السلام ومفاوضات السلام، يرغم البشر على العيش في أقفاص حديدية، ويتمتعون بقدر ضئيل من الإدارة الذاتية لشؤونهم في بانتوستانات خاضعة لتقييدات صارمة.

يمكن الدخول إلى المناطق الفلسطينية عبر نقاط حدودية، بما فيها مطار تل أبيب، جسر اللنبي على الحدود مع الأردن، ورفع على الحدود مع مصر، ومطار غزة. يستطيع حاملو التصاريح وجوازات السفر سارية المفعول من الفلسطينيين الدخول عن طريق جسر اللنبي، ورفع ومطار غزة، أو مطار تل أبيب. وكما يدخل الفلسطيني عن طريق مطار تل أبيب أو يخرج منه يلزمه جواز سفر ساري المفعول، والحصول على تصريح من الإسرائيليين يخوله حق الوصول إلى المطار. وفي المعابر الأخرى فإن الدخول والخروج عبر نقطة تفتيش فلسطينية يخضع لموافقة الإسرائيليين: يجلس الإسرائيليون

خلف زجاج داكن، حتى لا يراهم المسافرون، لكنهم يمنحون الموافقة على الدخول والخروج. لذلك، لا يتمكن فلسطينيون عليهم تحفظات أمنية من جانب إسرائيل من الدخول أو الخروج، ويخضع حاملو جوازات السفر الأجنبية من الفلسطينيين لتفتيش خاص وإجراءات تحقيق من جانب الإسرائيليين. يتم وضعهم جانبا، وتطرح عليهم مختلف أنواع الأسئلة من جانب رجال الأمن الإسرائيليين، ويجري تفتيش أمتعتهم بعناية بالغة. إجمالاً، تبدو الإجراءات غير مريحة بتصميم مسبق، كان المقصود منها إقناع الزائر بعدم تكرار المحاولة. كما يتعرض حاملو جوازات السفر الإسرائيلية من الفلسطينيين لإجراءات تمييزية صارمة ومزعجة. وقد رفع الكثير منهم شكاوى مطالبين بوقف التمييز ضدهم.

حتى أواسط الثمانينات، ورغم التجربة المنهكة لعبور جسر اللنبي، كان في مقدور آلاف الفلسطينيين الخروج للعمل في مختلف بلدان النفط العربية. ولكن هذا المنفذ أغلق أمامهم منذ أواسط الثمانينات عندما شرعت بلدان الخليج النفطية في تسريح العاملين بعد تدهور أوضاعها الاقتصادية نتيجة هبوط أسعار النفط، والتمس الباهظ للحرب العراقية-الإيرانية. كانت دلالة هذا الأمر أن منفذاً طبيعياً أبقي الصلة مع العالم العربي قائمة جرى إغلاقه، مما أرغم العديد من الفلسطينيين على البقاء ومحاولة العيش بصعوبة في مناطقهم الراكدة من ناحية اقتصادية. وربما كان الإحساس أن الفلسطينيين أصبحوا في وضع أشد صعوبة من العوامل المحركة للانتفاضة الوطنية التي اندلعت في ديسمبر عام ١٩٨٧.

الحدود أماكن للصراع والحصومة، علاوة على كونها أماكن ترمز إلى التفاعل. فلننظر إلى الحدود اللبنانية بعد انسحاب إسرائيل من معظم جنوب لبنان. تهيئ حشود كبيرة من اللبنانيين، يوميا، إلى الحدود مع إسرائيل في مكان يُعرف باسم بوابة فاطمة. وقد ذكر تسفي بارثيل في هآرتس ( المجلة، ١٧ يوليو (تموز) ٢٠٠٠ ) أن قرابة ٣٠٠ شخص يأتون إلى المكان خلال أيام الأسبوع، و ١٥٠٠ شخص في عطلة نهاية الأسبوع لإلقاء الحجارة على الإسرائيليين عبر الحدود. كتب بارثيل: «نشأت صناعة سياحية بالكامل على جانب الطريق المؤدية إلى نقطة العبور. ثمة بسطات ترفع الأعلام اللبنانية تبيع الساندويشات والمربطات، تراكتورات تكوّن الحجارة ليقوم السياح بما أتوا من أجله. يشرح مرشدون سياحيون في جولات خاصة، وهم من سكان القرى الحدودية، للراغبين ما يروونه أمامهم. يعرض أولاد غسل سيارات الضيوف، ومن يعرفون العبرية يعلمون الزائرين كيف يشتمون بأعلى أصواتهم وهم يقذفون الحجارة فوق السياج الحدودي نحو إسرائيل». كان أحد الزوّار المرموقين والمشاركين في هذا الطقس، البروفيسور إدوارد سعيد من جامعة كولومبيا، الذي بُثت صورته حول المعمورة يرمل حجرا في اتجاه الحدود الإسرائيلية. يستشهد بارثيل بقول أحد اللبنانيين المشاركين في هذا الطقس: «أصبحت زيارة الحدود مع إسرائيل نوعا من الحج. واجب ديني أن يأتي الإنسان ويرمي الحجارة على العدو الإسرائيلي، كما يرمي الشيطان بالحجارة خلال الحج إلى مكة. إحساس رائع، نوع من تطهير النفس».



مشيت، يوم الأحد ٢٣ يوليو (تموز) مع عائلتي وأصدقاء إلى السياج على الحدود اللبنانية- الإسرائيلية. وتصادف وجود حفلة زفاف على الجانب اللبناني. كان العريس والعروس في ثياب فلسطينية تقليدية، العريس يرتدي القمباز، والعروس ترتدي الثوب. ثوب جميل، حياكة يدوية، وملون. لوحوا بأعلام فلسطينية وغنوا أثناء سيرهم إلى جانب السياج، وفي اليوم التالي نشرت صحيفة محلية صورة الزوجين الشابين، خلفهما العائلة والأصدقاء، وتحتها التعليق التالي: «الفلسطينيان يأسر قدورة ولينا أغا في ثياب فلسطينية تقليدية خلال حفل الزفاف على الحدود قرب بوابة فاطمة». وقد ذكر العريس والعروس أنهما أرادا التعبير عن الوفاء لفلسطين، البلد الذي لم تطأه أقدامهم من قبل.

الدلالة السياسية الكامنة غير معروفة على الأغلب لمعظم المشاركين في هذه الطقوس الاحتفالية. فهي في نظر الإسرائيليين تمثل مناسبة للقاء العائلات على جانبي الأسلاك الشائكة، مناسبة تشفي القلوب. علاوة على ذلك، يريد الإسرائيليون إظهار أن تحقيق السلام مع لبنان سيمنح الفلسطينيين على جانبي الحدود من تبادل الزيارات بطريقة اعتيادية، وتجديد الروابط العائلية. وهي في نظر السلطات اللبنانية تبين الارتباط العميق الذي ما زال اللاجئون الفلسطينيون يحملونه لبلادهم. وهذا يعني أن تسوية مسألة اللاجئين يجب ألا تشمل توطيئهم في لبنان، بل في وطنهم الأصلي الذي أصبح إسرائيل في الوقت الحاضر. فالحكومة اللبنانية ترفض بصفة قطعية كل محاولة لتطبيع وضع اللاجئين الفلسطينيين في لبنان.

يرى الإنسان على الحدود، أيضا، لاجئين فلسطينيين حضروا للاتصال أو الاستفسار عن أقارب لم يروه منذ سنوات طويلة. يأتون إلى الحدود لمشاركة أقاربهم في تبادل أخبار مفرحة عن حفل زواج، أو لمشاركتهم أحزان وفاة أحد الأفراد، أو مجرد تبادل للمعلومات. كما يرى أطفال اللاجئين الفلسطينيين، من مخيم الدهيشة قرب بيت لحم، يحاولون الاتصال بأطفال اللاجئين الفلسطينيين من مخيم شاتيلا في لبنان. وبعد أتمام الزيارة عبر السياج الشائك، يعودون إلى مخيماتهم ويستخدمون الإنترنت للاتصال بلاجئين آخرين. وقد جرت محاولة لربط كل مخيمات اللاجئين عبر شبكة الإنترنت، لحلق جماعة تتجاوز الحدود والأسلاك الشائكة.

لا يتولى أحد تنسيق تلك الأحداث على الحدود. تبدو عقوبة بالكامل. يسافر الناس مسافة معينة من مخيمات اللاجئين قرب بيروت إلى الحدود للتعبير عن أمر ما. وفي تبادل العبارات الشفوية مع الناس على الحدود اللبنانية ما يحمل تعبيرات من نوع: نأمل أن تتحروا أنتم، أيضا، من الاحتلال الإسرائيلي، زيدوا من تصميمكم وواصلوا الكفاح في سبيل الحرية، أعطونا، من فضلكم، بعض التفاح من أرض فلسطين.

يشكل هذا الطقس اليومي، في المقام الأول، تحديا للحدود المادية. ما يقوله الناس أنهم يرفضون قبول شرعية حدود تفصلهم عن أحبائهم، وعن وطنهم. علاوة على ذلك، الحدود مكان يعبر فيه الإنسان، رمزا، عن خليط من المشاعر المعقدة لشعب تعرّض لهيمنة إسرائيل وعدوانها على مدار

زمن طويل. يصعب فهم هذا الأمر على الإسرائيليين، وعلى مؤيديهم من الأميركيين، ربما لأنهم لا يدركون بشاعة الاحتلال الإسرائيلي، القتل المتعمد للناس، القصف اليومي من الجو، الذي أسفر عن موت آلاف من الرجال والنساء والأطفال الأبرياء في عدد لا يحصى من القرى اللبنانية.

الطوقس لا تنبثق من الفراغ، بل تملك تاريخاً وأرضية في الواقع المادي. ولفهم هذا الطوقس، يحتاج الإنسان لفهم الحنين العميق الذي يحمله الفلسطينيون تجاه وطنهم، وبالقدر نفسه، إحساسهم العميق بالظلم الواقع عليهم. كذلك، يحتاج الإنسان لمعرفة تاريخ الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان، وما فعله الاحتلال في فلسطين، ليس من وجهة نظر المحتلين، بل من وجهة نظر الضحايا. رواية الضحايا متوفرة، لكنها غير منتشرة بالقدر الكافي مثل رواية المحتلين.

### مفعول التاريخ

الصراع بين إسرائيل والفلسطينيين، من حيث الجوهر، صراع بين مجتمع استيطاني أوروبي يستهدف إنشاء دولة يهودية حصرية، وبين أصحاب الأرض الأصليين من الفلسطينيين (الذين شكلوا في العام ١٩٤٨ غالبية السكان، في فلسطين) والذين حاولوا، دون نجاح، مقاومة عملية السلب الاستيطانية الصهيونية. نجح المستوطنون الصهاينة في ١٩٤٨-١٩٤٩، بمساعدة من بريطانيا والولايات المتحدة، في إرغام أعداد كبيرة من الفلسطينيين (حوالي ثمانمائة ألف منهم) على مغادرة مدنهم وقراهم، وإنشاء دولة يهودية في ٨٠ بالمائة من أرض فلسطين التاريخية. وفي العام ١٩٦٧، احتلت إسرائيل البقية الباقية من فلسطين، أي الضفة الغربية وقطاع غزة، التي خضعت من يومها للحكم العسكري. مر الصراع بعدة مراحل: حاول الفلسطينيون في فترة ما قبل ١٩٤٨، دون نجاح، الحيلولة دون قيام دولة يهودية في فلسطين، وفي الوقت نفسه، ناضلوا ضد الانتداب البريطاني آمليين بالحصول على الاستقلال كدولة يتكون أغلب سكانها من العرب. وبعد العام ١٩٤٨، قاتل الفلسطينيون لتحرير أرضهم المحتلة وعودة اللاجئين إلى وطنهم. وفي مرحلة ما بعد ١٩٧٤ قاتل الفلسطينيون لتحرير المناطق المحتلة بعد حرب حزيران ١٩٦٧، لإنشاء دولتهم المستقلة على عشرين بالمائة من أرضهم التاريخية.

### علامات التمييز

نحمت الصهيونية في إنشاء دولة. لكن هذا النجاح لم يكن كاملاً لأن الصهاينة، خلافاً لمستوطنين آخرين، لم يتمكنوا من إزاحة جميع الفلسطينيين من فلسطين. في إسرائيل أقلية عربية كبيرة العدد تعيش في ظل قوانين تمييزية مجحفة تمنح اليهود أولوية على العرب. كذلك، يوجد ملايين من اللاجئين، ما زالوا يواصلون الضغط، حتى بعد ما يزيد عن خمسين عاماً من العيش في المنفى، من أجل حق العودة إلى بيوتهم وقراهم التي طردوا منها بالقوة.

علاوة على ذلك، هناك المشكلة المستمرة مع الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، الذين

يطالبون بدولة مستقلة، ويتوجب عليهم تحديد حدودها مع إسرائيل. على الدوام، شكلت حقيقة أن فلسطين لم تكن أرضا خالية من السكان مشكلة حادة للمشروع الصهيوني. ففي حالات أخرى للاستيطان، جرت تصفية السكان الأصليين بصورة منظمة، كما كان الشأن في أميركا الشمالية وأستراليا، أو تم إخضاعهم بالقوة، كما كان الشأن في جنوب أفريقيا. وقد انشغل الإسرائيليون على مدار ما يزيد عن خمسين عاما بكيفية السيطرة، أو تجميد، أو التخلص من الفلسطينيين للحفاظ على دولة يهودية خالصة.

في محاولة لتجاوز أطروحة تيرنر الكلاسيكية، يشير هوارد لامار وليونارد ثومبسون في دراسة مقارنة لتاريخ الحدود (١٩٨٣) إلى التأثير الحتمي لعمليات الصراع على الحدود الفاصلة على مجتمع المستوطنين الغزاة، بقدر ما تؤثر على مجتمع السكان الأصليين، إذ ترك طبيعة الصراع بصمتهما على المجتمعين، وتؤثر في نهاية المطاف على إحساس المجتمعين بالهوية وكذلك على القيم الأساسية والاتجاهات لدى الطرفين.

ما هي ديناميات الصراع على الحدود الفاصلة في المجتمع الإسرائيلي؟

نشأت إسرائيل كدولة عسكرية يلعب الجيش فيها دورا حاسما في كافة جوانب المجتمع. ربما يفسر هذا الأمر الإسراع إلى استخدام القوة العسكرية لمعالجة قضايا ذات أبعاد سياسية عميقة، كما هو الشأن في الرد الإسرائيلي على الانتفاضة الفلسطينية، القائم على فكرة أن اللغة الوحيدة التي يفهمها العرب هي القوة. من ناحية أخرى، تقوم طبيعة «الديمقراطية» الإسرائيلية على ما يدعوه يورغن هابرماس المنظور «الجمهوري» للسياسة، وهذا يعني في السياق الإسرائيلي أن المواطنين اليهود، فقط، مسموح لهم بتحديد وصياغة المصلحة العامة. فغير اليهود، وهم العرب الفلسطينيون من مواطني إسرائيل، في هذه الحالة، يعاملون حسب المنظور «الليبرالي»، أو نظرة جون لوك، حيث تُحدد وضعية «المواطن» في المقام الأول حسب الحقوق السلبية التي يملكها مقابل الدولة والمواطنين الآخرين. يرى أصحاب المنظور «الليبرالي» أن الحقوق السياسية مثل التصويت وحرية التعبير تمنح المواطنين فرصة تأكيد مصالحهم الخاصة، التي يمكن تجميعها في نهاية المطاف على هيئة مطالب سياسية من السلطة. بهذا المعنى، لا يُنظر إلى الفلسطينيين كإقلية قومية تتمتع بحقوق متساوية في المواطنة.

ظهرت النزعة القومية الإسرائيلية كنوع من قومية العرق الاسمى التي تعكس بعض السمات الأساسية لقومية أوروبا الحصرية. فعلى غرار قرينتها الأوروبية ترفض بشدة المبادئ العميقة لليبرالية. يعيد زئيف شتيرنغال تطوّر تلك النزعة إلى ما قبل قيام الدولة، فيلفت الانتباه إلى الكتابات المؤثرة لآرون ديفيد غوردون، أحد رواد النزعة القومية الإسرائيلية، التي دمغت حركة العمل، وأسهمت في صياغة مفهومها للأمة الإسرائيلية:

«تقوم قومية غوردون الجوهريّة على فرضية أن الأمة «عائلة واحدة كبيرة الحجم» وحدة عضوية لا يستمد منها الفرد ثقافته وحسب، بل وجوده أيضا. ليست الأمة، كما كتب غوردون، كالمجتمع فهي «ليست تجمعا ميكانيكيا لأفراد من الأرومة العامة للإنسانية» على عكس المجتمع «الذي يمثل

تجمعا اصطناعيا يفتقر إلى الروح» فإن الأمة «مقترنة بالطبيعة، علاقتها الحية بالطبيعة هي قوتها الإبداعية، التي تصنع منها كينونة حية».

بالنظر إلى تعريف كهذا للآنا، يمكن في سياق الصراع على الحدود، فهم الطريقة التي يرى بها اليهود الإسرائيليون الآخر، أي الفلسطيني. يرونه في المقام الأول كشيء «غير مرئي»، وفي المقام الثاني ككائن أقل مرتبة منهم. إن الترميمات العنصرية للعرب لا تختلف عن ترميمات أخرى وسمت موقف مجتمعات استيطانية أخرى من السكان الأصليين. آراء البيض في جنوب أفريقيا، مثلاً، تجاه السكان الأصليين، وآراء المستوطنين الفرنسيين تجاه الجزائريين، وهكذا دواليك.

يجادل لامار وثومسون في الفصل الختامي من كتابهما أن أقرب مثال لما يتركه الصراع على الحدود من أثر يتمثل في العلاقة بين إسرائيل والفلسطينيين. هل سيتم التوصل إلى حدود وإغلاقاتها في نهاية المطاف، أم تظل الحدود ذات مسام؟ للحالتين في الواقع ملاسبات بعيدة المدى. يريد الإسرائيليون حدوداً ثابتة تفصل المجتمع، ويضغطون على الفلسطينيين للقبول بأقل من حدهم الأدنى التاريخي، كما يطالبونهم بإصدار إعلان ينص على انتهاء الصراع التاريخي، وكافة المطالبات الفلسطينية تجاه إسرائيل. بدورهم، يريد الفلسطينيون حدوداً ثابتة يقيمون فيها دولتهم في المناطق المحتلة عام ١٩٦٧، التي تشكل حوالي ٢٠ من وطنهم التاريخي. ورغم ذلك، يصعب من ناحية عملية تصوّر كيفية فصل مجتمعين متداخلين إلى هذا الحد. يوجد في الدولة الإسرائيلية عدد لا بأس به من الفلسطينيين، وهم يعبرون عن هويتهم الفلسطينية، وليس الإسرائيلية، بصورة صريحة. علاوة على ذلك، تشترط الاتفاقات التي فرضتها إسرائيل على الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة شبكة متنوعة من العلاقات والصلات المتشابكة، التي تشبّت منظومة شبه كاملة من التبعية. لذا، يصعب تصوّر فصل كامل ومطلق. ومن غير المحتمل أن تضع معاهدة للسلام، بصرف النظر عن شروطها، نهاية للصراع. الأرجح أن تخلق ظروفًا موضوعية جديدة تؤدي في نهاية الأمر إلى أشكال جديدة من النزاع والكفاح، وقد تتمثل في التركيز على الموضوعات الأساسية للمساواة في إطار دولة ثنائية القومية.

وبصرف النظر عن النتائج، سواء كانت الفصل، أو نشوء دولة ثنائية القومية، تبقى حقيقة أن الفلسطينيين وضعوا في أقباص حديدية في أماكن عيشهم: في إسرائيل نفسها، في مخيمات اللاجئين المنتشرة في الضفة الغربية وقطاع غزة والأردن ولبنان وسوريا. وافقت الأردن، فقط، لأسباب تخصها على منح الفلسطينيين الحاضمين لسيطرتها جوازات سفر عادية. وفي كل مكان آخر، عاش الفلسطينيون لاجئين، وفرض عليهم حمل وثائق للسفر، لا تعترف بها معظم الدول. يحمل الفلسطينيون القاطنون في مناطق السلطة الفلسطينية في الوقت الحالي جوازات سفر فلسطينية، تخضع لموافقة إسرائيلية.

لذلك، ظهرت بعيد هزيمة العام ١٩٤٨ علامة تمييز بين لاجئين وغير لاجئين في أماكن مختلفة. وقد حثّت الفئة الثانية، بالطريقة الكلاسيكية للموم الضحية، تبعة المعاناة على عاتق الفئة الأولى:

لماذا تركتم بيوتكم وأرضكم؟ لماذا تركتم لليهود تقرير مصيركم؟ عودوا من حيث أتيتم. ورغم التعاطف الكبير مع اللاجئين في العالم العربي، إلا أنهم سيقوا إلى مخيمات تحولت فعليا إلى سجون، عاشوا فيها تحت رحمة وكالة الغوث.

ظهرت علامة تمييز أخرى بين الفلسطينيين الذين بقوا في إسرائيل وبقية الفلسطينيين. فقد نُظر إلى الأوائل كمتعاونين، بينما عاملتهم إسرائيل كطابور خامس، ووضعتهم تحت الحكم العسكري، ونظرت إليهم الحكومات العربية بعين الشك. نظر الفلسطينيون في الضفة الغربية وقطاع غزة، إلى الباقين في فلسطين، كمتعاونين. لم يُسمح بإجراء اتصالات معهم، ما عدا مناسبة أعياد الميلاد، عندما كان يتم السماح لبعضهم بعبور بوابة مندلباوم من الجانب الإسرائيلي، إلى الجانب الفلسطيني في مدينة القدس، لزيارة الأقارب وقضاء أيام قليلة. أحيانا، كانوا يقومون بتهريب قصائد شعرائهم، مثل محمود درويش وسميح القاسم، لتقرأ في السر. وقد احتاج الأمر إلى سنوات عديدة قبل إقامة اتصالات بين الجانبين، لتبدأ التنميطات القديمة في الزوال.

ظهرت علامة تمييز أخرى بعد ١٩٤٨ بين الفلسطينيين كشعب يعيش في أقفاص حديدية صغيرة، والقضية الفلسطينية بمعناها المجرد. فسرعان ما رفعت القضية إلى حدود التجريد، وبدأت بالتحلّق في علمها الميتافيزيقي الخاص. استخدمت مختلف الحكومات العربية القضية لنيل شرعية في عيون شعوبها. وقد وجدت الظاهرة نفسها حتى قبل العام ١٩٤٨، حين عكست الحركة القومية الفلسطينية، التي قادت الكفاح ضد التطويق الصهيوني، مواقف نخبة مدينة يعيش معظمها في المدن التجارية المزدهرة على الساحل. وعلى غرار امتدادها في العالم العربي حاربت تلك النخبة القومية من أجل قضية مجرّدة بعيد كل البعد عن العذابات اليومية لغالبية الفلاحين الفلسطينيين، خلافا للمستوطنين الصهاينة الذين حاربوا استنادا إلى تفاصيل دقيقة، حاربوا بوصة بوصة. وقد أشار زئيف شتيرنغال أن «قادة حركة العمل (في فترة ما قبل قيام الدولة) كرهوا المبادئ المجرّدة، وكانوا يزدرون القيم والقواعد العامة، كما خافوا أن يجدوا أنفسهم متورّطين في صعوبات أيديولوجية». وبالفعل نفسه اعتادت الحركة القومية العربية في الخمسينات نقاش هل الوحدة العربية طريق تحرير فلسطين أم أن تحرير فلسطين طريق الوحدة. لذلك، وسمت الصراعات الأيديولوجية الناجمة عن مفاهيم متناقضة لفكرة الحدود الخطاب السياسي العربي خلال للفترة كلها.

### فضاء الخيم

أصبح مخيم اللاجئين مؤسسة واضحة المعالم. بدأ اللاجئون داخل الخيم في اكتساب عادات عقلية: اصرروا على حق العودة، ورفضوا مشاريع إعادة التوطين. تبلور النظر إلى هذا الإصرار كعلامة على الروح الوطنية والنقاء القومي. احتفظ اللاجئون بكثير من قيم مجتمع القرية أو البلدة التي جاءوا منها. كان القادمون من مكان واحد يتجمعون، أو يسعون إلى السكنى في الخيم نفسه؛ وقد شكلوا في نهاية الأمر جمعيات أو مؤسسات خيرية تحفظ صلاتهم التقليدية. في الوقت نفسه، بدأ اللاجئون

في بلورة تبعية لوكالة الغوث، التي تقدم لهم التعليم الأساسي، والرعاية الصحية، والمعونات الغذائية. أصبحت المخيمات جزراً للفقر إلى حد بعيد، وجد قاطنوها أنفسهم في حالة عزلة دائمة، وبلا آمال كبيرة حول إمكانية المغادرة. وكان ظهور اتجاهات خفية للعداء بين سكان المخيم وبقية المجتمع أمراً لا مفر منه. حتى الآن، ما زال متوسط دخل الفرد في المخيمات الفلسطينية متدنياً جداً مقارنة ببقية السكان.

ورغم حقيقة أن معدلات الفقر أعلى بكثير في مخيمات اللاجئين، من الخطأ النظر إلى المخيمات كمجرد جيوب للفقر، فقد أصبح المخيم في الواقع فضاء اجتماعياً وسياسياً، تجدد فيه الأيديولوجيا والروح الكفاحية مكانها. أصبحت المخيمات في سنوات الاحتلال الإسرائيلي مراكز للمقاومة. قامت سلطات الاحتلال من جانبها بتطويق المخيمات وإغلاقها، تاركة منفذاً وحيداً ضيق الحجم، بنت جدران عالية حولها. كما جرت العادة على بناء برج للمراقبة أو وضع نقطة تفتيش تشرف على المخيم، وقام الجنود الإسرائيليون بمراقبة دائمة لتحركات السكان بواسطة مناورات قوية.

طبق نظام المراقبة والسيطرة المفروض من جانب السلطات الإسرائيلية على المخيمات في الضفة الغربية وقطاع غزة بالكامل، مما حوّل المنطقتين إلى أماكن قائمة بذاتها، تشبه السجن الكبير إلى حد بعيد. أصبح الإسرائيليون الحراس، وتحول الفلسطينيون إلى سجناء. وقد أسفر نموذج السيطرة الإسرائيلي وظاهرة المقاومة الفلسطينية عن بروز بني معيّنة وأنماط للسلوك والمواقف.

لا يمكن لأي نظام للسيطرة، مهما بلغت قوته، أن يكون كاملاً. كان العبيد، كما يدل أدب الرق، ينخرطون على الدوام في عمليات للمقاومة، تستهدف زعزعة سلطة أصحاب المزارع. وبالقدر نفسه، كان في مقدور الفلسطينيين، دائماً، العثور على ثغرات تمكنهم من استمرار المقاومة بأشكال مختلفة، كما فعل العبيد في المزارع، والسجناء في السجون. تعامل بعض الأفراد مع وضعهم في ظل الاحتلال بنوع من تدويع الكولونيالية، حيث تبوّأ صورة السجناء، محاولين تقليده، لذا يسمع الإنسان عبارات من نوع: «الإسرائيليون أفضل، أكثر تنظيماً وديمقراطية». في الوقت نفسه قاتل آخرون بضراوة وجابهوا المحتلين وجهاً لوجه، وقتلوا أو انفقوا سنوات كثيرة في سجون، ما زال الكثير منهم فيها حتى بعد سنوات من عملية السلام. البعض مارس المقاومة بواسطة التنظيم والتعبئة والعمل خلف الكواليس، فخلقوا بنية بديلة تعتمد على أشكال محلية للتضامن. وهناك الكثير من الناس، الذين حاولوا العيش وتجنّب السياسة. ومع ذلك، لم يسلم أحد من الاحتلال، وعرفت جميع العائلات تقريباً خسارة من نوع ما، سواء كانت السجن أو التعذيب أو الموت. وقد اقتضت عملية البقاء تبني أشكال مختلفة شائعة من الكذب، والمراوغة، والبحث عن أقصر السبل، وعن وسائل بديلة.

### تركة الاحتلال

ترك الاحتلال الإسرائيلي ندوباً عميقة في المجتمع الفلسطيني. وقد جرى تسجيل الوضع العام وتوثيقه بطريقة منهجية من جانب منظمات حقوق الإنسان الإسرائيلية والفلسطينية والأجنبية.

يضم هذا السجل قصة آلاف الاعتقالات، والتعذيب، والعقاب الجماعي، وهدم البيوت، ومصادرة الأراضي، والقتل بلا محاكمة والاعتقالات على يد الجيش النظامي وأجهزة الأمن أما الجانب اللامرئي فيتمثل في ممارسة عملية منهجية لتطبيق الأساليب السكولوجية المتطورة في السيطرة السياسية، والترويع، والتصنيف - حرب على عقل وقلب شعب بأكمله، خيضة بلا هوادة على المستويين الانساني والنفسي، وعلى المستوى الثقافي، أيضا. يستحق المدى الكامل لهذه الحرب الإدراك بصورة تفصيلية، ولن يستطيع أحد بدونه فهم لماذا وكيف أصبح المجتمع الفلسطيني مشوشا نتيجة للاحتلال الإسرائيلي. ولن يتمكن أحد بدونه من فهم ديناميات المقاومة الفلسطينية لمجابهة هذا الرعب، ومدى ما يتركه من أثر على الإنسان.

ظاهرة العملاء من الظواهر الحتمية الجانبية للاحتلال. فقد أدت سياسة العصا والجزرة الإسرائيلية لإبقاء الفلسطينيين تحت السيطرة إلى ظهور أعداد كبيرة من العملاء - أشخاص خضعوا للغواية أو الابتزاز للتعامل مباشرة أو مدارة مع سلطات الاحتلال. وفي مجتمع صغير كالمجتمع الفلسطيني سرعان ما ينتهي الأمر بكشف المتعاملين مع العدو. يُعزل هؤلاء اجتماعيا، ويوضعون في أقفاصهم الحديدية الصغيرة. وقد تمكنت الانتفاضة الأولى في مرحلتها الأولى، عمليا، من تدمير البنية التحتية للعملاء التي بناها الإسرائيليون. ومع ذلك، نجح المحتلون في النهاية في إعادة بناء منظومة التعامل، وربما وسعوا من نطاقها.

### مشاكل جديدة

تمثل تقنيات التصنيف والمراقبة التي اتبعتها الإسرائيليون في مرحلة ما بعد أوصلو تحولا بارزا عن الفترة من ١٩٦٧ - ١٩٩٣، لم تعد تقنيات السيطرة تقوم، فقط، على أسس ترتبط بحيز وجود الأشخاص، بل فرضوا تقسيمة سياسية - إجتماعية جديدة للنخب الفلسطينية. فالمعاملة الخاصة والامتيازات تخلق فروقات بين النخبة والناس. وفي الوقت نفسه احتفظ الإسرائيليون لأنفسهم بحق اتخاذ إجراءات عقابية تتمثل في سحب الامتيازات الخاصة، وذلك ما فعلوه في حالات عديدة. يمكن للإنسان، بهذا المعنى، أن يرى إضافة إلى الحدود المادية، كيف خلقت سياسات معينة ابتدعها الإسرائيليون حدودا اجتماعية جديدة داخل المجتمع الفلسطيني.

انخرط الفلسطينيون في المنفى في السياسة بالمعنى الكبير للكلمة، وتجادلوا حول أفكار نظرية ومجردة. ومع ذلك لم تكن لديهم فكرة دقيقة عن تفاصيل حياة الناس، ولم يكونوا مدركين للفوارق الدقيقة للحياة تحت الاحتلال. فعندما اندلعت الانتفاضة الأولى. كانت المنظمات الفلسطينية في المنفى بعيدة عن تفاصيل الحياة اليومية بحكم انشغالها الأساسي بقضايا البقاء كقوة سياسية في المشهد العالم العربي. والواقع أن معظم ما كُتب من أدبيات حول النشاط السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية يبين مدى غياب السياسة بالمعنى الصغير للكلمة - أي تفاصيل وجوانب الحياة اليومية - ما عدا حالات قليلة. وبالقدر نفسه أسهم تدفق الأموال لشراء ولاء قطاعات معينة في الحصول على

تقديرات غير دقيقة للوضع على الأرض.

كانت منظمة التحرير الفلسطينية معنية على امتداد تاريخها بمسألة تحرير الأرض، لكنها لم تول قدرا كبيرا من الاهتمام لقضية تحرر الفرد. لذلك، استمرت القيم التقليدية والبطيريركية، وعادات التمييز ضد المرأة، والتراتبية الاجتماعية، حتى بين عناصر ادعت أنها اشتراكية وتقدمية. لا يمكن التشكيك في الحماسة الشخصية والاستعداد للتضحية بالنفس لدى الكثير ممن طرحوا شعار تحرير فلسطين، لكنهم لم يتحرروا من القيم والعادات التي قيدت حياتهم، ولم يدركوا الكثير عن المجتمع الذي يحاولون تحريره، وفي حالات معينة كانوا لا يعرفون تاريخه. لم تجر محاولات جادة لتثقيفهم بطريقة جديدة لمعرفة مجتمعهم بشكل أفضل، أو حتى لمعرفة العدو الذي يقاتلونه بشكل أفضل. فالعدو بالنسبة لهم يعرف «العدو الصهيوني» جماعة من اللصوص وقطاع الطرق، سرقوا الأرض، وما زالوا يواصلون قمع شعبها. نقيضا لذلك، كان الفيتناميون يعقدون جلسات تعليمية في كهوف فيتنام الجنوبية لقراءة ونقاش أفكار دقيقة ومتطورة حول المجتمع الأمريكي. وباستثناء الفلسطينيين الذين عاشوا في إسرائيل منذ ١٩٤٨، ما زال العلم بالمجتمع الإسرائيلي وتاريخه والديناميات الفاعلة فيه مجهولا بالنسبة لمعظم الفلسطينيين.

يملك المسؤولون الفلسطينيون معلومات ضعيفة عن المجتمع الإسرائيلي، وأقل منها عن المجتمع الأمريكي، الذي تنتهك قوته مباشرة وبقسوة مصيرهم وحياتهم. تشترك الكوادر العليا والدنيا في معرفة الاساطير نفسها حول أميركا وعلاقتها باللوبي الصهيوني. يُقال أن الأميركيين يخضعون لتضليل اللوبي المؤيد لإسرائيل فيما يتصل بالحقائق الأساسية وتاريخ الصراع، وإلا لسارعوا إلى تأييد القضية العادلة للشعب الفلسطيني.

وبالرغم من النجاحات بارزة في مجال التعليم، نتيجة لجهود وكالة الغوث التعليمية في مخيمات اللاجئين، وانتشار التعليم الإلزامي العام، إلا أن الفكرة الدفاعية القائلة إن الفلسطينيين يعرفون أفضل من غيرهم في مجال المعرفة وقوة العمل المتعلمة أصبحت قفصا حديديا من نوع جديد. فهذه الفكرة عزلتهم عن البيئة العربية والدولية حيث الكثير من الجماعات والأفراد يكونون درجة عالية من التعاطف معهم، ويعبرون عن استعدادهم لمساعدتهم في تحقيق أهدافهم. أصبحت أسطورة أن الفلسطينيين هم الأكثر تعليما وموهبة في المنطقة عقبة رئيسة. وعندما جاء وقت اختبار الاسطورة على الأرض، اتضح أن الفلسطينيين، في الواقع، ليسوا أفضل أو أسوأ من بقية العالم العربي. برهنوا أنهم غير قادرين، أو راغبين في تجاوز الحدود، سواء في مجال الكفاح التحرري أو بناء الدولة. ظلوا أسرى أوهم قديمة عن أنفسهم، عن وضعهم في المنطقة، عن علاقتهم بإسرائيل أو بقية العالم.

### الاعتماد على الغير

يقترن قفص حديدي آخر، وأشد خطرا، بظهور، وربما تعمق، ظاهرة التبعية بين الفلسطينيين. أشرنا سابقا أن وكالة الغوث رعت اتجاهات التبعية لدى اللاجئين الفلسطينيين. ولكن خلال الاحتلال



الإسرائيلي، وبعد أوسلو، أصبحت التبعية سمة أساسية من سمات المجتمع برمته. فلا شيء يتحقق ما لم يتم الحصول على هبة من الخارج. لذلك، توجد منظمات غير حكومية في فلسطين أكثر من مثيلاتها في أي بلد من بلدان العالم الثالث. أدت المنظمات غير الحكومية خدمة كبيرة خلال سنوات الاحتلال، في غياب دولة تقدم الخدمات لشعبها. وبعد قدوم السلطة الفلسطينية وتدفق أموال المساعدات من الدول المانحة، ازداد مستوى التبعية على صعيد المنظمات غير الحكومية، وكذلك المؤسسات الحكومية العامة.

لا توجد أرقام دقيقة، لكن مرتبات تتراوح ما بين ٥٠٠٠ و ١٥٠٠٠ دولار، ليست بالأمر النادر في أوساط المنظمات غير الحكومية. هذه أرقام مرتفعة جدا في مجتمع يتسم متوسط دخل الفرد فيه (حوالي ٣٠٠ دولار) بالتدني الشديد. إضافة إلى هذا التفاوت الكبير، ثمة الفساد المؤثق بدرجة معقولة، والذي يخلقه توفر مبالغ كبيرة من المال. يسري إحساس بعدم القدرة على عمل شيء دون تأمين أموال من الخارج في البداية. معظم عمل المنظمات غير الحكومية، والمؤسسات الحكومية بدأ ينحصر في هذه الدائرة. يضاف إليه العدد الكبير من وسطاء التنمية، الذين يتفاوضون مرتبات عالية، وهم في العادة خبراء يفتقرون إلى معرفة سياسية بالمنطقة، معاناة شعبيها، وحاجاته التاريخية، ناهيك عن افتقارهم إلى الحد الأدنى من الالتزام السياسي.

### الصالح العام

في أعقاب اتفاقية أوسلو، وما يدعى بعملية السلام، نشأ إحساس لدى الفلسطينيين بالهزيمة في كفاحهم ضد إسرائيل، وقد حرض هذا الإحساس أشخاص على الاهتمام بالمصلحة الشخصية في المقام الأول، على حساب الآخرين. ولعل الإحساس العام بوجود الفساد، بصرف النظر عن مدى صحته وجوده، يعني التفكير: طالما أن الجميع يسرقون، ويصبحون أغنياء لماذا لا أفعل ذلك؟

أما الأشد خطورة فيتمثل في غياب أدنى اهتمام بالصالح العام. نادرا ما ينال الموضوع ما يستحق من الاهتمام في الخطاب السياسي باستثناء كليشيهات عامة. فالحيز الخاص يتفوق على الحيز العام، يهتم الفرد بنظافته بيته وحديقته لكنه يلقي النفايات في الشارع. الشوارع مليئة بالنفايات، ولا ينال الفضلاء العام القليل أدنى اهتمام من أحد. سمعت، مؤخرا، وزيرا في السلطة تكلم كثيرا عن ضرورة تحسين مستوى التعليم التقني والعلمي في فلسطين، وبعد انتهاء المحاضرة، استقل سيارته وألقى علبة السجائر الفارغة من نافذة السيارة. لا يندر رؤية أشياء كهذه. لكن هذا لا يحدث عند التنقل في المناطق الإسرائيلية، حيث تُفرض غرامات باهظة على سلوك من هذا النوع.

يسري التمييز بين العام والخاص عميقا في التاريخ والثقافة العربيين. البيوت مصممة لتجسيد هذا التمييز: ثمة جدار يحيط في العادة بالبيت لضمان خصوصية أصحاب البيت، النساء بشكل خاص. وفي العمارة الإسلامية، عموما، يستطيع الإنسان أن يرى من الداخل إلى الخارج، لكنه لا يستطيع الرؤية من الخارج إلى الداخل. كل ما هو خارج الجدار فضاء عام. مسؤولية شخص آخر، وليس

مسؤولية أحد. ثمة غياب لمحاولة تستهدف مصالح الحاجات الخاصة والرغبات، مع فكرة الصالح الاجتماعي العام.

### الفضاء العام

التمييز بين تمكّن الإنسان من الرؤية، وإمكانية أن يُرى مسألة فائقة الأهمية. وإذا حاول شخص ما رسم لوحة تصف المجتمع الفلسطيني، فعليه رسم عين كبيرة الحجم. يراقب الناس كل شيء بعناية، ما يفعله الآخرون، ويعتبرون ذلك من الأمور العادية، من يأتي للزيارة، ومن يذهب، مع من، وفي أي وقت، كلها أشياء تحظى بالاهتمام الدائم. رأى الفلسطينيون في الفضاء العام في الماضي ساحة محفوفة بالمخاطر، وما زال الأمر كذلك. كان محفوقاً بالمخاطر في سنوات الاحتلال، حيث يستطيع الإسرائيليون اعتراض طريق الإنسان وتعريضه للضرب أو الأهانة. هناك الكثير من الفلسطينيين الشباب الذين يعانون من ندوب نفسية عميقة بسبب تعرض المئات منهم للاعتقال بعد وقوع حادث ما. بكلمات أخرى، هذه الثقافة مخترقة بحاجة مبررة وعميقة لرصد كل ما يجري في الفضاء العام بصفة دائمة، لتفادي المخاطر. وفي الوقت نفسه من الآثار الجانبية السلبية لهذه الظاهرة حقيقة أن المجتمع لم يُدوّت بعد ضرورة الحفاظ على الفضاء العام ورعايته من أجل الصالح العام. ومن الآثار الجانبية السلبية الأخرى، أن الإنسان إذا لم ير شيئاً لحظة وقوعه فهذا يعني أن الحدث لم يقع، لذلك لا يتكلم أحد عن الشدوذ، أو مرض الإيدز، مثلاً.

ربما يرجع السبب إلى حقيقة كون معظم الفلسطينيين من أصول فلاّحية، فما زالوا يحملون عادات وقيم الثقافة الفلاّحية. كما أظهر جون بيرغر بإسهاب في كتابه «أرض مستهترّة». الثقافة الفلاّحية ثقافة بقاء من حيث الجوهر، إذ يتوجب على الفلاّح رصد محيطه بعناية، الاهتمام بكل علامة من علامات الطبيعة، حماية الأرض من المخاطر وصروف الطبيعة، وتدبير شؤون العيش بالعمل الشاق. الفلاّح أكثر انسجاماً مع الطبيعة، والحيوانات، وتبذل الفصول.

الثقافة الفلاّحية ثقافة تعاونية غير فردية، تحض على العائلة الكبيرة، وعلاقات التعاون مع الجيران والآخرين في المجتمع. وكثير من الطقوس التي مارسها الفلاّحون الفلسطينيون على مدار أجيال تعزز أواصر التضامن الاجتماعي وتحميها: طقوس الزواج، الجنازات، وكذلك احتفالات الحصاد، كلها طقوس جماعية. تشارك الكثير من نساء القرية في حياكة ثوب الزفاف. ويسهم الأفراد في تحمّل نفقات الزواج أو الجنازة. وفي الأعياد يعد الناس كميات كبيرة من الطعام لتقديمها للفقراء. بهتت كثير من تلك الطقوس في الوقت الحاضر، ولكن لم تحل محلها تنويعات حديثة جديدة.

### منظومات دفاعية

على امتداد فترة الكفاح ضد الاحتلال الإسرائيلي، كان في وسع الفلسطينيين تحقيق الإجماع السياسي القومي. لكن هذا الإجماع كان أيديولوجياً في جانبه الأكبر، ولم يكن شديد الصلة بهموم

الحياة اليومية للفلسطينيين كشعب، سواء في فلسطين أم في الشتات. وبالتالي سرعان ما تلاشى بعد اتفاقيات أوسلو، حيث ظهرت العائلة الكبيرة، الحمولة، في المناطق الريفية، والعائلة في المناطق المدنية، كمنظومات دفاعية أساسية، وكسبيل لضمان البقاء. غالباً ما تؤدي زعزعة الهويات الكبرى إلى ظهور هويات أصغر.

تعتمد التعيينات في الوظائف العامة على حسابات دقيقة تقوم على الثقل السياسي لمختلف التحالفات العائلية المعروفة بالعشيرة. وما أن يحدث تعيين كهذا حتى تبدأ الصحف المحلية بنشر إعلانات مدفوعة الثمن للتعبير عن الشكر والعرفان. ومن الواضح أن الموظف الجديد يفهم وظيفته، كما يفهمها، ناشرو الإعلانات، فهي تعزيز وضع العشيرة بتسهيل المعاملات الرسمية وحل العقد. كيف يمتلك الإنسان القوة في المجتمع الفلسطيني؟ يحصل عليها من خلال صلات القرابة، أو معرفة أحد المتنفذين في السلطة، وأخيراً، بواسطة المال. ومع ذلك لا يكفي غنى الإنسان، فهناك ضرورة لاستثمار علاقات سياسية. وغالباً ما تعتمد النخب الحاكمة للاستفادة من امتيازاتها السياسية للوصول إلى المصادر للمادية، وبناء العلاقات الاجتماعية.

كانت السياسة طريق الحصول على القوة في الماضي. وقد شكّلت منظمة التحرير الفلسطينية بمختلف فصائلها في الماضي وسيلة تمكن بفضلها أشخاص من أصول متواضعة من تحقيق مكانة بارزة في المجتمع الفلسطيني. لكن الممارسة السياسية لم تعد خياراً مقترحاً، حيث يتولى الساسة المحترقون تصريف الشؤون الاجتماعية، ولم تعد الساحة مفتوحة لمزيد من القادمين إليها. وثمة ما يدل في الواقع على ميل لتخفيف السياسة في مجتمع كان على درجة عالية من التسييس.

### التفاوت الاجتماعي

ظهرت طبقة جديدة من التكنوقراط بين الفلسطينيين. تتكون من كبار الساسة، وخبراء يتولون إدارات مختلفة، ومتعهدين حصلوا على أموال طائلة بفضل مشروعات تجارية تتصل بالواقع السياسي الجديد، واستفادوا من المساعدات الأجنبية الضخمة. ورغم عدم وجود أرقام دقيقة حول توزيع الدخل في فلسطين، من الواضح أن الفجوة بين التكنوقراط الجدد، وغالبية السكان كبيرة. يحصل معلمو المدارس في المتوسط على ثلاثمائة دولار في الشهر، وقد أضرب المعلمون لتحسين أوضاعهم. من المظاهر البارزة لانحرافات الوضع الجديد، ظاهرة الخادامات السريلانكيات. تنال الخادامات الشابات حجرة، كوخ في حديقة البيت في الغالب، الحد الأدنى من متطلبات الإقامة، وحوالي ٨٠ دولاراً في الشهر. لقد ابتدعت ظاهرة استيراد الخادامات في دول الخليج الغنية في البداية، وثم وصلت إلى الأردن، وأصبحت شائعة في فلسطين، بعد ظهور النخب الجديدة، رغم حقيقة ارتفاع معدلات البطالة لدى الفلسطينيين. لا يتعامل الاغنياء الفلسطينيون، كنظرائهم في العالم العربي، مع أشخاص يؤدون أعمالاً وضيعة، أو مع أشخاص في مرتبة اجتماعية أدنى، بكثير من الاحترام. فالطريقة المألوفة هي تلمنّ من هم فوقك، وإزدراء من هم دونك. كذلك، يقيم الفرد علاقات ودية من

أقرانه طالما كانت العلاقة مقيدة. لذلك، تتحدد الهوية ضمن القيود الخاصة لحياة العائلة: نثق بالخالص، بينما ننظر إلى العام بعين الشك.

### مشكلة العلاقة بالآخرين

لدى الفلسطينيين، والعرب عموماً، تحيزات إثنية واضحة. لديهم عقدة الخوارج، حيث يحترم الانكلو-ساكسون والاوروبيون وينالون الإعجاب، بينما يُعامل غيرهم كأشخاص أدنى مرتبة. فلنتأمل الحالة الواقعية التالية: تقوم منظمة دولية باحضار خبيرين لمساعدة وزارة معينة، أحدهما أميركي من جامعة من الدرجة الثانية، والثاني امرأة من الهند، وتحمل شهادة جامعة هارفارد، وخبيرة معروفة في حقل اختصاصها. لكن موقف المسؤولين الفلسطينيين يتفاوت بين الطرفين، فهم يحيطون الأميركي باحترام كبير، بينما يتجاهلون الهندية «ماذا سنستفيد من هذه الهندية؟» يقولون لك. في الوقت نفسه، يوافق رئيس جامعة محلية على الاجتماع باكاديميين أميركيين من مستوى منخفض، لكنه لا يوافق على الاجتماع باكاديميين أفضل من الهنود أو الأفارقة. فهو يعتقد أن الاستفادة ستكون أكبر في الحالة الأولى. لذا، يجد شخص يحمل شهادة من جامعة هندية صعبة في العثور على عمل، بينما تكون حظوظ شخص يحمل شهادة من جامعة أميركية مغمورة أفضل بكثير.

تعتبر المرأة البيضاء أكثر جاذبية من امرأة داكنة البشرة. وإذا تزوج الإنسان من امرأة داكنة البشرة يتكلمون بسخرية عن أطفاله المحتملين. يعتبر الفلسطينيون، بشكل عام، أنفسهم أفضل من العرب، وأكثر تقدماً من الملونين في العالم الثالث.

### اللغة

يعيش الفلسطينيون، والعرب، في قفص حديدي تصنعه اللغة. وتتطلب الكتابة بالعربية دراية بمراسم، تشبه الطريقة المؤدبة في الكلام عندما نقابل أحد الغرباء للمرة الأولى. عندما كنت طفلاً في الحادية عشرة كان عليّ تعلم تلك المراسم للكتابة نيابة عن أمي وأخوتي، إلى أبي، الذي ذهب للعمل في الكويت. كتبت في البداية رسالة معلومات مليئة بتفاصيل الحياة اليومية، فرد والدي أن ثمة صحيفة لكتابة الرسائل، ثم شرع في تعليمي كيفية كتابة اسمه، وكتابة التحية، وكيفية صياغة محتوى الرسالة. وقد كانت رسائل على هذه الشاكلة دائماً. لم تشمل معلومات عن حياته اليومية، أفكاره، أو مشاعره. فتلك أشياء تدخل في باب الخصوصيات. وكثراً في العادة نتكلم عن رسائله مازحين باعتبارها وصفات طبية، سريعة وموجزة، وتفيد أنه بخير. اشتغل أبي في الكويت والسعودية وقطر في باكستان وغينيا. ورغم تبدل الأماكن، كنّا نتلقى الرسائل نفسها، رسائل لا تقول شيئاً من ناحية فعلية، ولا تزودنا بمعلومات عن تلك البلدان، وشعوبها، وعاداتها وتقاليدها، أو خصوصياتها.

تتكوّن الكتابة العربية في العلوم الاجتماعية خاصة، ما عدا استثناءات واضحة، من ثرثرة: يشعر الكاتب أن عليه التقيد بمراسم مختلفة وإعادة إنتاجها، وقد يطرح فكرة على الهامش إذا وجد متسعاً

من الوقت. يتم التركيز، عادة، على الصياغة المقبولة، الطريقة الذكية في قول شيء قاله آخرون من قبل، لكنه يُقال هذه المرة بمهارة أوضح. بهذا المعنى، رغم استثناءات ملموسة، معظم الكتابات العربية تعليمية، أخلاقية، وغير تحليلية.

علاقة النص بإصوله المقدسة ذات قوة ساحقة. فلنتأمل على سبيل المثال فقرة من كتاب جديد للغة العربية من إنتاج وزارة التعليم الفلسطينية لمنهاج الصف السادس «لضمان استخدام العقل بطريقة تحقق غايات العلم، ينبغي وجود بعض القواعد، التي تمنع العقل من الانحراف عن الإيمان، تشمل القواعد، تقديم الدليل، تجنّب الشك، البحث عن رأي أفضل، الاعتماد على التجربة والملاحظة. لا يمكن للعلم أن يكون علما بلا دليل، الشك ليس علميا».

### علاقات القوة والسلطة

ثمّة تباهرات كثيرة تحظر السائل حول سلطة المؤسسة السياسية والدنية. في مجتمع بطريركي كهذا، يصبح الأب، والمعلم، والزواج، وأستاذ الجامعة، والمسؤول السياسي، رموزا للسلطة. يمارسون سلطة التقرير وعلى الآخرين الطاعة. يقرر الأب مصير الأسرة، ويعلم المعلم بواسطة التلقين، ويحمل عصا لفرض الانضباط على من يعصون الأوامر. يسود الزوج على الزوجة، وأستاذ الجامعة كلي الجبروت، يحفظ الطالب حكمته عن ظهر قلب، وينسخونها في الامتحان النهائي. لتعزيز هذه السلطة، يحتاج الأستاذ رجلا كان أو امرأة، إلى وضع لقب الدكتور أمام اسمه، واسمها. ويبدو أن الفلسطينيين يجدون طرقا بارعة في الحصول على درجات الدكتوراة في زمن قياسي لحيازة السلطة والوجاهة المرتبطة باللقب.

تجدر ملاحظة ما طرا من تآكل على الاحترام التقليدي للسلطة، مطلق سلطة، في سنوات مقاومة الاحتلال، وسنوات الانتفاضة بشكل خاص. بدأ الأطفال في التساؤل حول السلطة الأبوية، وسلطة معلمهم، وكذلك شخصيات أخرى في المجتمع. كان الطلاب بصفة عامة طليعة مقاومة الاحتلال، وانخرطوا في السياسة رغم محاولات الآباء لمنعهم. تصرّف الشباب بنوع من التحدي في قاعات التدريس، وفي الشارع، والبيت. وغالبا ما يتسم سلوكهم بالخشونة والعذوانية، ويفتقر إلى اللياقة العامة، إلى جانب عدم إظهار قدر كبير من الاحترام لحقوق الآخرين. لا يوجد في البيت انضباط، ينال الأولاد الذكور حرية كاملة، بينما تقيد حرية البنات.

تحاول السلطة الفلسطينية في الوقت الحالي وضع آلية لاستعادة السيطرة، بواسطة التفاعل الاجتماعي، والتعليم، والحد من تسييس المجتمع عموما، والمدارس بشكل خاص. ويبدو أن الحركة الإسلامية، المعارضة للسلطة بالمعنى السياسي، تشجّع استعادة السيطرة، وإن يكن على أسس مختلفة، تفرم على الولاء التقليدي لسلطة أعلى، وتستمد مقوماتها الأخلاقية منها.

ترتدي معظم النساء الفلسطينيات في الوقت الحاضر، خارج المراكز الدينية، ما أصبح معروفا باسم الزي الإسلامي. وقد ازدادت هذه الظاهرة انتشارا في السنوات الأخيرة، كانت واضحة في سنوات ١٩٩٥-١٩٩٦، ويبدو أنها أصبحت أكثر شيوعا بعد ذلك التاريخ. لا يمت هذا الزي بصفة إلى تراث الأزياء الفلسطينية، فالثوب الفلسطيني التقليدي، الذي ترتديه القرويات، عادة، أكثر ألوانا وحشمة، ويستجيب لشروط الاحتشام الدينية الأساسية. في المراكز الدينية ترتدي أعداد قليلة، فقط، من النساء الجلباب الأسود، والحمار الذي يغطي الوجه. أما الغالبية العظمى من النساء فترتدي ملابس أورورية الطراز. الثوب الفلاحي التقليدي مرتبط بحياة القرية، لذا لا ترى فيه النساء ما يناسب الحياة العصرية المدنية.

يعيد الثوب التقليدي الفلسطيني إنتاج ثيمات الأرض والمكان بتنوعات مختلفة من الألوان والظلال والأشكال. لذا يستطيع الإنسان على الفور معرفة أن هذا الثوب يمثل منطقة بيت لحم، أو الخليل، أو رام الله أو نابلس. وتتميز، أحيانا، أبواب قرى مختلفة في مناطق معينة، تبعد كيلومترات قليلة عن بعضها. ويبدو أن غياب هذه النماذج الملونة في ملابس الرجال يحمل دلالة أن الصلة بالأرض اقترنت بازياء النساء فقط.

يميز الفلسطينيون بصورة واضحة بين القرية والمدينة. القرية تقترب بالتخلف، عدم التطور، الجهل والفقر. المدينة أو البلدة، أكثر تطورا، أقل تقليدية، أكثر وفرة بقليل وأفضل تعليما. يشغل القرويون بأيديهم، بينما يشغل أهل المدن بآدمتهم. لذا، ينظر إلى الأعمال الدنيا باعتبارها أقل تحضرا من العمل العقلي. ساكنو المدينة يتكلمون لغة أرثي، وأقل غلظة من ساكني القرية. ولكي يصبح الإنسان متطورا عليه محاكاة لهجة المدينة، وتجتب لهجة القرية. وثمة أشخاص يخشون أن يكتشف ابن المدينة أصولهم الفلاحية إذا خانتهم طريقة نطقهم لكلمات معينة.

ما ترتديه النساء في الوقت الحاضر، تنوع لزي جاء من إيران بعد الثورة الإسلامية. ترتديه النساء في بعض الحالات تعبيرا عن قناعات دينية، وفي حالات أخرى لأن الزوج أو الخطيب يصر عليه. يصر بعض الرجال أن تغطي زوجاتهم وجوههن، فلا تظهر منها سوى العيون، وأحيانا تضع النساء فقايزات تغطي اليدين. النساء أكثر الجماعات تعرضا للقمع في المجتمع العربي. في معظم الحالات لا يملكن حق اختيار الزوج. وغالبا ما يكون ابن العم المرشح الأول. مؤخرا، أحب شاب يشتغل معي زميلة له، وتقدم لخطبتها، لكن أبوها، حامل الشهادة الجامعية، والذي يعمل مدرسا، رفض الشاب، لأن الأولوية لابن العم، وإذا لم يمنح ابن العم أولوية كهذه تتعرض مكانته العائلية للسقوط. وقد تزوجت البنات ابن عمها في نهاية الأمر.

يدعي مركز الإحصاء الفلسطيني أن زواج الأقارب يشكل نسبة ٤٩ بالمائة من إجمالي الزيجات، واعتقد أن هذه نسبة أقل من الواقع. في المناطق الشمالية والجنوبية في فلسطين، وفي قرى منطقة الوسط، ربما تصل النسبة إلى ما بين ٧٠ إلى ٨٠ بالمائة. تمثل العائلات الفقيرة إلى زواج ابن العم لأن تكاليف الزواج أقل. أما النتائج الخطيرة الناجمة عن زيجات كهذه فهي واضحة في المجتمع، وإن

كانت بلا توثيق. لم تجر أبحاث جدية لفحص النتائج السلبية لهذه الممارسة، وكلفتها الإجمالية بالنسبة للمجتمع، رغم حقيقة أن العاملين في التعليم وصناع القرار السياسي على دراية كاملة بها، ونادرا ما يطفو الموضوع إلى سطح النقاش العام. فهو لا يُرى كمشكلة اجتماعية مُلحة، رغم المؤشرات العديدة على ما ينطوي عليه من مخاطر.

### قضايا تفصيلية

هناك تقارير متناثرة، حتى الآن غير موثقة، حول إساءة معاملة الزوجات، وكذلك العنف ضد الأطفال. تبدو على المجتمع الفلسطيني علامات الاجهاد، على غرار المجتمعات المعرضة لصدمات شديدة. في مجتمع الأميركيين الأصليين، مثلا، نسبة الإدمان على الكحول، والانتحار، وإساءة معاملة الزوجة والعنف ضد الأطفال مرتفعة جدا. في المجتمع الفلسطيني المحاصر في أقباص حديدية والمحافظ من ناحية دينية، تصعب معرفة حالات الإدمان على الكحول، وليس بما يدعو للدهشة العثور على أعراض لا تقل أهمية مما فيها ارتفاع معدلات الانتحار. علاوة على ذلك، ثمة دلالة على انتشار العقاب الجسدي لطلاب المدارس بصورة واسعة النطاق، إلى جانب شكاوى من منظمات حقوق الإنسان بهذا الخصوص. وثمة دلائل قليلة عن ازدياد نسبة سفاح القرى.

وما لم ينشأ جهد لدراسة هذه العلل الاجتماعية، يصعب إصدار أحكام عامة. الصورة العامة أن المجتمع يعاني من مشاكل كثيرة، حيث يتعرض الضعفاء والفقراء لمعاملة سيئة بطرق مختلفة. والأهم عدم وجود منظومة لدعمهم، ناهيك عن جهات يمكنهم اللجوء إليها، أو وجود مخارج من الوضع بالنسبة للغالبية العظمى منهم. هكذا، في الأقباص الحديدية المحاصرة، يجد الفقراء والضعفاء أنفسهم في أقباص إضافية داخل الأقباص، ويعانون في صمت.

العائلة الفلسطينية نفسها تتعرض لحالة من التفكك، رغم استمرار النظام البطريركي. فلم تعد العلاقات العائلية، التي كانت دعامة أساسية للهوية الفلسطينية في الماضي، مترابطة. وفي عالم الشطارة الجديد، ظهر أشخاص يبحثون عن تحقيق مصالحهم، حتى على حساب أفراد آخرين من العائلة. لذلك، تعاني العائلة من حالة تشتت، وتُمنع بصفة متكررة قصص العنف داخل العائلة، وأحيانا يسمع الإنسان قصص عملاء وشوا بأفراد من أقرابهم.

التدين دينامية مهمة تمنح العديد من الفقراء والضعفاء نوعا من السلام الداخلي في المجتمع، فهي تزودهم بنظرة إلى العالم، بطريقة في السلوك تمنحهم السكينة والتأمل، كما تخلق لديهم نوعا من القدرة ليتمكنوا من التعاطي مع الظلم والبؤس الذي يسم عالمهم. وفوق هذا وذلك تمنحهم حس الانتماء إلى جماعة يشعر الفرد فيها، وسواء كان رجلا أو امرأة، أنه ليس بمفرده.

وفي غياب ديناميات علمانية من نوع الاستشارة الاجتماعية والعلاج النفسي، تصبح المشاعر الدينية مصدرا للعلاج بالنسبة للفقراء والضعفاء والمقموعين. ولعل هذا الأمر يفسر الانتشار المفاجئ للعبادات القرآنية في غزة، حيث الأوضاع المعيشية أكثر ترديا، ويصدق الأمر بنسبة أقل في الضفة

الغربية. يسعى الناس في تلك العيادات لنيل المساعدة من شيوخ يقدمون لهم التوجيهات الدينية، وكذلك التعاويذ والأحجية. ولا يندر أن تجد مهنيين، وأشخاصا على درجة عالية من التعليم يسعون لاستشارة عزافين وعجائز يقرآن الحظ في فناجين قهوة صغيرة.

### السفر في اتجاهات مختلفة

يسافر بعض الفلسطينيين، الذين يكسحون في ظل ظروف بالغة الصعوبة، ويعجزون عن مغادرة أقطابهم الحديدية، ولا يملكون خيارات أخرى لتحسين أوضاعهم، يسافرون في عالم من صنع خيالهم، ويصابون بالجنون. عندما شرعت في سؤال الناس عن المجائين، سرعان ما اكتشفت أن هناك العديد منهم في مدن وقرى فلسطين. في الوقت نفسه، لا يوفر القادرون فرصة للسفر، خاصة من النخبة، يسافرون لحضور مؤتمرات، وورشات عمل، أو لقاء محاضرات. ويقضي البعض، من المعروفين كخبراء في الوضع الفلسطيني، وقتا في الخارج أكثر مما يقضونه في فلسطين. يسافر آخرون في اتجاه الدين، ويعودون إلى حقبة ذهبية في الماضي، إلى الأصول النقية للإيمان، عندما كان المسلمون أقوياء، وقادريين على فتح العالم. ويتدبر آخرون أمور معيشتهم اليومية من يوم إلى آخر، علاوة على أشخاص يسافرون إلى المستقبل، لإنشاء مجتمع اليوتوبيا. توجد كل هذه النماذج بمستويات مختلفة في فلسطين.

تضم المجتمعات التي تعيش تغيرات اجتماعية سريعة، وحسا بالازمة، كما يشير روبرت جاي ليفتون، ثلاثة تصورات عن الزمن: صورة انتقالية تحاول رسم المجتمع المثالي في المستقبل، وصورة استرجاعية تحاول العودة إلى فترة ذهبية في الماضي واستعادتها، وصورة اندماجية تحاول دمج الماضي القريب بالحاضر والمستقبل. توجد هذه الصور الثلاث في المجتمع بمستويات مختلفة، وقد تدفع ظروف موضوعية إلى سيادة هذه الصورة أو تلك على البقية.

التدين أكثر من مجرد علاج. فنشوء الأصولية الدينية في حالة الفلسطينيين يمثل نوعا من الرفض، ليس رفضا للحدائق بحد ذاتها، بل رفض حدائق ضلت الطريق. يتضح شيء واحد من مقابلات مع أصوليين، أن التدين يحمي هوية وطريقة حياة يتهددهما خطر أمراض اجتماعية وسياسية مختلفة تأتي من مصادر غريبة، من نوع المخدرات، الإباحية، الفردية المفرطة، انقراض عقد الأسرة، والتمرد على التقاليد.

النموذج البطريكي التقليدي ثابت ومتغلغل في المجتمع. لذا ثمة حضور ملموس للنموذج الفردي السلطوي الذي يتجلى في مزيج من ممارسة القوة والتسامح. يجد الإنسان هذا النموذج في مختلف المؤسسات، والجامعات والمدارس والمستشفيات والمنظمات الحكومية وغير الحكومية. لهذا السبب تبدو للمؤسسات مشخصة إلى حد كبير، وتعتبر بمثابة دكاكين خاصة لأفراد يشرفون عليها. يحدث



هذا الامر بصرف النظر عن مستوى التعليم، ومدى تطور الشخص الذي يدير المؤسسة. وقد يجد الإنسان اشخاصا على درجة عالية من التعليم، بشهادات من أكسفورد وكامبردج، ويجد اشخاصا اقل تعليما، لكنهم يديرون مؤسساتهم كما يدير الفرد إقطاعية خاصة. في منظومة كهذه، يكون الولاء أكثر أهمية من الكفاءة، ينال الفرد حظوة أو لا ينال اعتمادا على العواطف الخاصة للمسؤول. لا وجود لقوانين تحمي العاملين. بهذا المعنى تصبح المؤسسات أقفاصا حديدية، على درجة عالية من المركزية والبيروقراطية، وخاضعة للامزجة. لا يجد الموظف الفرد في هذه المنظومة من يلجأ إليه. ويجد الناس انفسهم رهينة كوابيس بيروقراطية في الحياة اليومية تحيل حياتهم إلى حجييم خالص.

### مصدر القلق في الحاضر

المجتمع الفلسطيني في مرحلة ما بعد أوسلو، مجتمع يعيش حالة انتقالية، ويشهد تغيرات اجتماعية وسياسية سريعة. وما يجعل الوضع صعبا بصورة خاصة بالنسبة لمعظم الناس، عدم وضوح الوجهة التي تأخذهم إليها هذه الفترة. هل يحصل الفلسطينيون على دولتهم، وأين؟ هل ستكون دولة كهذه مستقلة وقادرة على العناية بالحاجات الأساسية لمواطنيها؟ أي نوع من الدول ستكون؟ هل تضع حدا للاحتلال الإسرائيلي وتمكن الناس من تنفس الصعداء؟

تسم سمتان أساسيتان هذه الفترة الانتقالية على الصعيد النفسي. إحداهما إحساس بالخسارة، حيث نجح الإسرائيليون في تقليص سقف توقعاتهم، ويمكن وصف الحالة السائدة على النحو التالي: كلما تغيرت الأشياء، كلما وجدوا انفسهم في المكان نفسه. السمة الثانية إحساس بالحيرة والتشاؤم. عتبر أحد الزملاء مؤخرا عن أمر كهذا، قائلا إنه يخشى النوم، خشية وقوع أحداث سيئة يسمع عنها في الصباح.

ما هي العوامل الموضوعية التي أسهمت في خلق مشاعر نفسية كهذه؟ أحد العوامل التدهور العام للاوضاع الاقتصادية، التي تشمل بين أشياء أخرى، زيادة معدلات البطالة الناجمة عن انخفاض فرص التشغيل، بسبب الإغلاق والتقييدات الإسرائيلية على حرية التنقل، زيادة واضحة في التفاوت بين المداخيل، أدت إلى ظهور قطاع صغير مزدهر من كبار الموظفين والتكنوقراط، وتهميش قطاع كبير من المجتمع. يصعب الحصول على معطيات حول التفاوت في الدخل، ويبدو أن تلك المعطيات غير متوفرة بسبب حساسيتها بالمعنى السياسي.

ثمة تخوف عام ألا تؤدي حالة الاستقلال وقيام الدولة إلى التحرر من التبعية لإسرائيل اقتصاديا وأمنيا وسياسيا. بكلمات أخرى، أن يكون الاستقلال شكليا، بينما يتواصل الاحتلال بواسطة التحكم عن بعد. علاوة على ذلك، ثمة تساؤلات حول طبيعة الحكم، ورغبة في عدم نسخ تجربة الأنظمة العربية في الحكم.

لا شك أن الحياة في هذا الجزء من العالم بالغة الصعوبة بالنسبة للغالبية العظمى من الناس. وقد تفسر هذه الحقيقة الزيادة الملموسة في مشاكل الصحة النفسية. ثمة تصاعد مزعج في وتيرة العنف الاجتماعي، حيث تؤدي الحوادث البسيطة إلى مشاكل بالغة الحدة. ربما نجحت الديناميات التقليدية للمجتمع الفلسطيني في التعامل مع تلك المشاكل في الماضي، لكنها أصبحت بالية في الوقت الحاضر. يضاف إلى ذلك، الضعف الواضح في النظام القضائي، وعجز المحاكم، وغياب القوانين الأساسية لتنظيم وتطبيق الأحكام القضائية.

لذا، لا تثير زيادة نسبة التدين بين معظم الفلسطينيين الدهشة، فهذا يمنحهم الملجأ، وطريقة في القبول والرفض، قبول الحضور الإلهي في الحياة اليومية للبشر، ورفض كافة المؤثرات التي تعتبر سلبية.

### الواقع الافتراضي

يعاني المجتمع الفلسطيني من وجود جماعات مختلفة لا يوجد الكثير من الصلات بينها. لا يعرف أحد ما يفعل الآخر، لذلك لا تتراكم المعرفة لتحديث نوعا من التغيير من أجل الصالح العام، حتى المؤسسات الرسمية لا تنسق عملها، فتجد وزارة ما لا تعرف شيئا عن عمل الوزارة الأخرى. ثمة غياب للعلاقة بين المعرفة واتخاذ القرار. لذلك، ربما نلاحظ نشوء ثقافة الواقع الافتراضي، حيث يتجلى الواقع من خلال منظومة تصورات افتراضية، تحل فيها الرموز بدل الواقع والتجربة الفعلية، حتى خارطة فلسطين تنكمش في كتب التربية الاجتماعية في المدارس، فلا يظهر منها سوى الضفة الغربية وقطاع غزة. يمارس الناس طقوسا من نوع عيد الاستقلال، لكنهم يعيشون واقع الاحتلال، ولا يحفل السجال العام بكثير من القضايا الخلافية، كان بضعة لاعبين يقررون نيابة عن الجميع. ومع ذلك، يلاحظ الإنسان قدرا كبيرا من المرونة، ودرجة عالية من الطاقة لدى الفلسطينيين. توجد هنا وهناك نقاط مضيئة حيث يستغل أفراد ظروفًا معينة لتحسين وضعهم ووضع مجتمعاتهم، يرى المعلمين، رغم تدني مكائدهم وأجورهم، واكتظاظ مدارسهم، ووجود كثير من الظروف السلبية، يرى سعيهم لاكتساب المزيد من المهارات ومحاولة الابتكار. ويمكن العثور في مختلف الوزارات، رغم جيوش البيروقراطيين، على شبان وشابات يحاولون تحقيق شيء ما. وفي القطاع الخاص يمكن ملاحظة تحسن ملحوظ في تقديم الخدمات، وهي أحيانا على درجة عالية من المهارة، ونسمع بين الفينة والأخرى عن أشخاص يتحدون المظهورات الاجتماعية البائدة، ويمارسون حياتهم وحُبهم وزواجهم بطريقة جديدة، رغم الضغوط الأسرية والتراثية الاجتماعية.

- 1-Benhabib, Seyla, Democracy and Difference (Princeton University Press, 1996)
- 2-Berger, John, Pig Earth (Vintage Books, 1992).
- 3- Castells, Manuel, End of the Millenium (Blackwell, 1998)
- 4-Fraser, Nancy, Justice Interrupts (Routledge, 1996)
- 5-Elkins, Stanley, Slavery (University of Chicago Press, 1976)
- ٦ - هلال، جميل «النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو» (مواطن ١٩٩٧)
- 7-Lamar, Howard and Thompson, Leonard, The Frontier in History (Yale University Press, 1983)
7. Lamar, Howard, and Thompson, Leonard, The Frontier in History (Yale University Press, 1983).
8. Kymlicka, Will, Multicultural Citizensip (Clarendon Press, 1995).
9. Lifton, Robert Jay, Protean Man: Human Resilience in an Age of Fragmentation (University of Chicago Press, 1999).
10. Mansbridge, Jane, Beyond Adversary Democracy (University of Chicago Press, 1983).
- ١١ - نوفل، ممدوح «البحث عن الدولة» (مواطن ٢٠٠٠)
12. Stamp, Kenneth, The Peculiar Institution (Cintage Books, 1989).
13. Sternhell, Seev, The Founding Myths of Israel (Princeton University Press, 1998).
14. Sykes, Gresham, Society of Captives (Princeton University Press, 1971).
15. Young, Iris, Justice and the Politics of Difference (Pittsburgh University Press, 1990).



## الانتفاضة، أميركا، إسرائيل والعرب

### نعوم تشومسكي

ما مدى خطورة الأزمة في الشرق الأوسط؟ هناك مبعوث خاص للأمم المتحدة، الثرويجي رويد - لارسن، وقبل يومين حذر مما يؤدي إليه الحصار الإسرائيلي للمناطق الفلسطينية من معاناة هائلة للفلسطينيين، ومن تسارع في إشعال فتيل حرب إقليمية. لاحظوا أن لارسن أشار إلى الحصار، ولم يشر إلى القتل، والفظائع الأخرى. وهو محق في هذا. فالحصار هو التكتيك الحاسم. يمكن وجود حصار بالغ الفعالية بفضل ما وصلت إليه عملية «السلام» المزعومة بتوجيه من الولايات المتحدة. معنى هذا الكلام وجود معات من الجيوب الفلسطينية المعزولة، وبعضها شديد الضائقة إلى حد يمكن إغلاقه بالكامل، وخنقه من جانب قوات الاحتلال الإسرائيلي. هذه هي البنية الأساسية لما ندعوه هنا [في الولايات المتحدة] عملية السلام. لذلك، يمكن خلق حصار شديد الفعالية إلى حد بعيد. فالحصار تكتيك مُقنع للولايات المتحدة وإسرائيل، وهما دائما معا.

تذكروا أن كل ما تفعله إسرائيل، تفعله بموافقة من الولايات المتحدة، التي تقدم المساعدة المالية والدعم، إلى جانب الموافقة، في العادة. الحصار تكتيك لإخفاء الصورة البشعة للأعمال الوحشية، كي لا تصبح سافرة أكثر مما يجب. سافرة، إلى حد يرغم واشنطن أو الغرب (وهذا يعني واشنطن من حيث الجوهر) على القيام بفعل ما.

وقعت أخطاء في الماضي، ولا شك أن إسرائيل والولايات المتحدة تعلمت الدرس. ففي العام ١٩٩٦، مثلا، شن شيمون بيريس هجمة جديدة على لبنان، متسببا في مقتل أعداد كبيرة من الناس، وفي نزوح مئات وآلاف من بيوتهم. حتى هذا الحد كانت الهجمة مقبولة، وكانت واشنطن

تستطيع تأييدها، وقد أيدها كلينتون، في الواقع، حتى وقع خطأ واحد، عندما قصف الإسرائيليون مخيما للاجئين المتحدة، وقتلوا ما يزيد عن مائة شخص، كانوا لاجئين في الخيم. برر كلينتون في البداية العملية، لكن ردة الفعل العالمية أرغمته على التراجع، واضطرت إسرائيل بدورها، بأمر من الولايات المتحدة، لوقف العملية والانسحاب.

حدث الشيء نفسه مؤخرا في تيمور الشرقية، في العام الماضي، في أيلول (سبتمبر) الماضي، عندما بلغت المذابح المدعومة من الولايات المتحدة، والمستمرة منذ ٢٥ عاما، بلا ضوضاء، حدا تجاوز المعقول، فوجد كلينتون نفسه مضطرا، بعد خراب البلاد من ناحية فعلية، ليقول للجنرالات الإندونيسيين إن اللعبة قد انتهت، فانسحبوا على الفور.

وفي الحالة التي نتكلم عنها [فلسطين] ثمة جهد واضح للحفاظ على عمليات القتل، التي تحتل الصفحات الأولى في الجرائد، بمعدل يساوي، تقريبا، عمليات القتل في كوسوفو، قبل قيام الناتو بشن غاراته. وهذا في الواقع معدل عمليات القتل في الوقت الحاضر، والهدف إخراج الوضع من بؤرة الاهتمام. يمكننا القول، طبعاً، إن قصة كوسوفو مختلفة تماماً. في ذلك الوقت، كانت ضرورات الدعاية نقيض ما هي اليوم. كانت عمليات القتل تجري في ظل ظروف مشابهة إلى حد ما، وكانت ردة الفعل الصربية قريبة من ردة الفعل الإسرائيلية في المناطق المحتلة (في كوسوفو، وقعت هجمات من خارج الحدود في الواقع، وهذا يشبه قيام حزب الله بشن هجمات في الجليل، أو القيام بأعمال مشابهة). وبما أن ضرورات الدعاية كانت مختلفة، آنذاك، جرى وصف عمليات القتل، بحماسة بالغة، كنوع من الإبادة الجماعية. يستطيع نظام جيد للدعاية خلق تمييز بين عمليات القتل. في كوسوفو كانت إبادة جماعية، وفي هذه الحالة [فلسطين] هي أعمال انتقامية، وقليلة الأهمية.

الفكرة العامة، واعتقد أنكم تتوقعون استمرار هذا الوضع لفترة طويلة من الوقت، هي حصر التكنيكات في: الاغتيال، جرح العديد والعديد من الناس (جراح بالغة، العديد منهم سيموت في وقت لاحق، لكن هذا لا يدخل في الوعي) التجويع (هناك ٦٠٠ ألف شخص يجابهون المجاعة، حسب تقديرات الأمم المتحدة، لكن هذا دون الحد المخرج) حظر التجول (لمدة ٢٤ ساعة، كما في الخليل، وعلى مدار أسابيع، في حين يتبخر بضعة مئات من المستوطنين الإسرائيليين بحرية وخيلاء، أما بقية السكان، عشرات الآلاف من الناس، فمحكوم عليهم بالبقاء في بيوتهم، ولا يسمح لهم بالخروج إلا لساعتين في الأسبوع). يستهدف هذا العزل لمعات من الجيوب، وما شابه، إبقاء المعاناة دون حد. قد يتسبب في انتزاع ردة فعل غربية. على فرض، وهذا فرض معقول، أن ثمة حد لما يستطيع الناس تحمله، لذا، سيضطرون للاستسلام في نهاية الأمر.

ومع ذلك، ثمة مشكلة في العالم العربي، الذي يبدي حساسية أكبر تجاه تلك الأعمال الوحشية الكبيرة، فقد ينفجر العالم العربي، وهذا ما يحذر منه رويد - لارسن. الحكومات في العالم العربي على درجة كبيرة من الهشاشة، خاصة في المنطقة الحاسمة الغنية بالنفط. وقد تسبب قلاقل شعبية

في تهديد الحكم الهش للتابعين من الحكام للولايات المتحدة، وهذا ما لا ترغب أميركا بقبوله. وربما تدفع تلك الأحداث التابعين - هذا غير مقبول، أيضا - إلى تحسين علاقات ( خاصة مع إيران، وهذا ما يفعلونه في الوقت الحاضر) تزعزع إطار الهيمنة الأميركية على خزان الطاقة الرئيسي في العالم.

في العام ١٩٩٤، وصف انطوني ليك، مستشار كلينتون للأمن القومي، ما دعاه بنموذج ما بعد الحرب الباردة، يعني هذا النموذج بالنسبة للشرق الأوسط، ما يدعى «بالاحتواء المزدوج»، الذي يشمل العراق وإيران، لكن الاحتواء المزدوج يعتمد بشكل حاسم، كما أشار، على عملية أو سلو، العملية التي تحقق قدرا من السلام النسبي بين العرب وإسرائيل. وما لم يتم إبرام العملية، لا يمكن تثبيت الاحتواء المزدوج، وهذا يعني تعريض السياسة الأميركية الحالية للسيطرة على المنطقة إلى مخاطر كبيرة. وقد حدث هذا الأمر في الواقع.

قبل عامين، في ديسمبر ١٩٩٨، قصفت الولايات المتحدة وبريطانيا العراق، بطريقة تتسم بازدرار واضح ومباشر للرأي العام العالمي، بما في ذلك مجلس الأمن. تذكروا، أن القصف جرى توقيته في لحظة عقد فيها مجلس الأمن جلسة طارئة لتدارس مشاكل التفتيش في العراق. وما أن بدأت الجلسة حتى علم المشاركون أن الولايات المتحدة وبريطانيا، أجهضت جلستهم، بضررها للعراق. أدى هذا العمل، وأعمال أخرى سبقتة إلى ردة فعل سلبية جدا في العالم العربي، وفي كل مكان آخر، وأسفر عن خطوات ملموسة من جانب السعودية، ومن جانب آخرين أيضا، للتكيف مع إيران، وأظهر بدرجة معينة قبولا بالموقف الإيراني الذي كان متداولًا لفترة من الوقت. فحوى الموقف الإيراني ضرورة وجود تحالف استراتيجي في المنطقة بمعزل عن القوى الغربية ( أي الولايات المتحدة في المقام الأول). وهذا ما لا يمكن للولايات المتحدة القبول به، وقد يؤدي إلى عواقب وخيمة.

علاوة على ذلك، وقبل هذا كله، تقوم بلدان في المنطقة، سوريا وإيران بشكل خاص، باختبار أنظمة صواريخ يمكنها الوصول إلى إسرائيل. الولايات المتحدة وإسرائيل، لا تشتغلان بموضوع الصواريخ وحسب، بل وأنظمة الصواريخ المضادة للصواريخ، أيضا، مثل نظام آرو المضاد للصواريخ. عندما يصل التسليح إلى هذا المستوى، قد يؤدي التوتر، بسهولة، وبطريقة غير متوقعة، إلى حرب بأسلحة متقدمة، ربما تخرج بسرعة عن نطاق السيطرة.

ولكن، ما مدى خطورة هذا الوضع؟

فلنتجه نحو خبير آخر، كتب الجنرال لي بتلر قبل سنتين - تقاعد مؤخرا، وكان على رأس القيادة الاستراتيجية STRATCOM في أعلى وكالة نووية في عهد كلينتون - الوضع خطير إلى أقصى حد، ففي مرآة الحقد، الذي نسميه الشرق الأوسط، يبدو أن هناك دولة سلّحت نفسها بمخزون من الأسلحة النووية، يعد بالمئات، وهذا يحث دولا أخرى لتسليح نفسها بأسلحة نووية، وعلى تطوير أنواع أخرى من أسلحة الدمار الشامل على سبيل الردع، هذا الوضع سريع الاشتعال، وقد يؤدي إلى نتائج بالغة الخطورة. وهذا كله أكثر خطورة، عندما تكون راعية تلك الدولة، دولة يراها العالم،

عموما، شريرة، تفقد زمام السيطرة، يصعب التنبؤ بأفعالها، غير عقلانية وحقودة، وتصر على تصوير نفسها بهذه الطريقة.

والواقع، نصحت القيادة الاستراتيجية على أعلى المستويات، في عهد كلينتون، بالحفاظ على قناع قومي، كما يدعونه، تبدو فيه الولايات المتحدة غير عقلانية وحقودة، وفائدة لزمام السيطرة، لتخويف بقية العالم، وبقية العالم خائف، فعلا. كما نصحوا بضرورة اعتماد الولايات المتحدة على الأسلحة النووية باعتبارها حجر الأساس في استراتيجيتها، بما في ذلك حق الضربة الأولى، ضد دول غير نووية، وضمنها تلك الدول التي وقعت معاهدة الحد من الأسلحة النووية. تمت صياغة هذه المقترحات في أوامر رئاسية، أوامر حقبة كلينتون الرئاسية، التي لا تثير الكثير من الضجيج هنا [يقصد في الولايات المتحدة] لكنها مفهومة في العالم، الذي من الطبيعي أن يجد نفسه مكراها على تطوير أسلحة للدمار الشامل كنوع من الدفاع الذاتي. لكن هذه الاحتمالات معروفة لدى الاستخبارات الأميركية، ولدى كبار المحللين في الولايات المتحدة.

قبل حوالي عامين، كتب صامويل هنتنغتون، الأستاذ في هارفارد، مقالة في مجلة محترمة جدا «الشؤون الخارجية» أشار فيها أن معظم [دول] العالم تعتبر الولايات المتحدة دولة شريرة خطيرة، تمثل التهديد الرئيسي لوجودها القومي. ليس في هذا ما يدعو للدهشة، إذا نظرتم إلى ما يجري في العالم، بمنظار غير منظار نظام غسل الدماغ الأميركي. الخطر الأميركي معقول جدا، تؤيده حتى الوثائق، وتؤيده الأفعال بالتأكيد. معظم دول العالم ترى بهذه الطريقة، وهذا بدوره يسهم في زيادة خطورة الوضع.

### خلفيات القرار ٣٤٢

ولعل التاريخ القريب في الشرق الأوسط يزودنا بأمثلة قليلة من العبر الإضافية. ساذكر مثلا واحدا، فقط، لكنه شديد الأهمية في السياق الحالي للأحداث. في العام ١٩٦٧، في حرب حزيران (يونيو) ١٩٦٧، عندما حطمت إسرائيل جيوش الدول العربية، الجيش المصري في المقام الأول، واحتلت المناطق المحتلة في الوقت الحالي. هيا ذلك الفعل المسرح لأحداث ما زالت جارية حتى الآن. كان الاتحاد السوفياتي موجودا آنذاك. وأصبح الصراع خطيرا إلى حد يقترب من نشوب حرب نووية - كان من شأنها وضع خاتمة للحكاية كلها. وقد أشار روبرت مكنمارا، وزير الدفاع، آنذاك، في وقت لاحق «كدنا ندخل الحرب بالمعنى الكامل للكلمة».

مع اقتراب حرب حزيران من نهايتها، جرت اتصالات عبر الخط الساخن، ويبدو أن الرئيس كوسيفين أنذر الأميركيين، إذا كنتم تريدون الحرب فستنالونها. وقعت احتكاكات بحرية بين الأساطيل الروسية والأميركية في المتوسط. علاوة على ذلك، وقعت حادثة أخرى. وقع هجوم إسرائيلي على سفينة التجسس الأميركية ليبيرتي، أدى إلى مقتل حوالي ٣٥ من البحارة والطاقم، وإلى إغراق السفينة من

ناحية عملية. لم تعرف ليبرتي المهاجمين، الذين حرصوا على إخفاء هويتهم. وأرسلت قبل عطيتها رسالة إلى قيادة الأسطول السادس في نابولي. لم تكن القيادة على علم بهوية المهاجمين. لذلك، أرسلت طائرات فانتوم، طائرات مزودة بأسلحة نووية، فلم تكن لديها طائرات مزودة بأسلحة غير نووية، للرد على المهاجمين.

لم تكن الطائرات تعرف الجهة المستهدفة، هل هي روسيا، مصر، أم جهات أخرى. ويبدو أن الطائرات تلقت أمرا من البنتاغون، في اللحظة الأخيرة، بالعودة إلى قواعدنا. كان ذلك العمل بمفرده كفيلا بإشغال حرب نووية. وقد فهمت تلك الأشياء باعتبارها مخاطر جدية جدا. ربما ارتبط الجزء الأكبر من الهجوم على ليبرتي بخطط إسرائيل لاحتلال هضبة الجولان، التي تُفقد بعد وقف إطلاق النار. لم يرد الإسرائيليون أن تعرف الولايات المتحدة مقدما، فلو علمت لمنعتهم. ربما يفسر هذا الأمر تلك الحادثة. لم يُفرج عن الوثائق بعد. لذا نخمن، فقط. وربما لن يُفرج عنها أبدا.

مهما يكن من أمر. كان الواقع ينذر بالشؤم، إلى حد دعا القوى الكبرى في الجانبين إلى وضع حد له. لذلك، سارعوا للاجتماع في مجلس الأمن، وقبلوا القرار الشهير للأمم المتحدة، القرار رقم ٢٤٢، الصادر في نوفمبر ١٩٦٧، والذي وضع أرضية للتسوية السياسية.

ثمة ضرورة للقاء ضوء على ما كان عليه القرار ٢٤٢ في السابق، وما هو عليه في الوقت الحالي. فهذا القرار يختلف في الماضي عما هو عليه الآن. المعلومات المتعلقة بالقرار عامة، ولكن نادرا ما تكون معروفة، ولا تخلو من التشويه. لذا، انتبهوا إلى ما كان عليه القرار.

كانت الفكرة الأساسية في القرار ٢٤٢ السلام الكامل مقابل الانسحاب الكامل. وذلك يعني انسحاب إسرائيل من الأراضي التي احتلتها قبل وقت قصير، مقابل موافقة الدول العربية على سلام كامل معها. كان في القرار نوع من الهامش الصغير، أن يشمل الانسحاب على تعديلات صغيرة ومتبادلة، مثل بعض الخطوط والتعرجات [في الحدود] التي يمكن تصويبها. كانت تلك هي السياسة. سياسة الولايات المتحدة، التي تُمارس بمبادرة منها. إذا، سلام كامل مقابل انسحاب كامل.

لاحظوا مدى أهمية هذا الأمر، وهو حاسم جدا في الوقت الحاضر: كان القرار ٢٤٢ الصادر عن الأمم المتحدة قرارا «رفضيا». استخدم تعبير «رفضوي» في هذا المقام بطريقة غير متداولة، بطريقة غير عنصرية. فهذا التعبير يستخدم، عادة، بطريقة عنصرية تماما. فيقال إن الرفضيين هم الذين يرفضون حق إسرائيل في تقرير المصير القومي. ولكن ثمة نزاع بين جماعتين قوميتين. ولذلك، استخدم تعبير «رفضوي» بطريقة غير مألوفة، للإشارة إلى نكران حقوق أي من الطرفين المتنازعين، بما في ذلك إنكار حقوق الفلسطينيين. لا يُستخدم هذا النوع من المصطلحات في الولايات المتحدة، أبدا. ولا يستطيعون استخدامه، ففي حال استخدامه سيتضح أن الولايات المتحدة هي زعيمة معسكر الرفضيين. وهم لا يقبلون بذلك. لذلك، يُستخدم التعبير دائما بطريقة عنصرية. وقد أصبحتم على بيّنة الآن أنني انتقلت من الاستخدام المألوف للمصطلح.



أولا، كان القرار ٢٤٢ رفضويا بالكامل. لم يقدم شيئا للفلسطينيين. لم يُشر إليهم، ما عدا فقرة تتكلم عن وجود مشكلة لاجئين يجدر التعاطي معها بطريقة ما. هذا كل ما في الأمر. وما عدا ذلك فهي اتفاقية بين دول. على الدول التوصل إلى معاهدات سلام كاملة في سياق الانسحاب الإسرائيلي الكامل من المناطق. هذا هو القرار ٢٤٢.

إذا، بلا مواصلة لهذه العملية، من الواضح أن أزمة الإسرائيليين والفلسطينيين فادحة جدا. يمكن أن تؤدي إلى حرب إقليمية، وأن تتصاعد بسهولة إلى حرب عالمية تستخدم فيها أسلحة الدمار الشامل، بما ينطوي عليه الأمر من نتائج يصعب تصوّرها. ويمكن لأمر كهذا أن يحدث في أية لحظة. ثانيا، دور الولايات المتحدة هام جدا. هذا صحيح بالنسبة للعالم ككل، بسبب القوة الأميركية. لكنه أكثر صحة في الشرق الأوسط، بصفة خاصة. المكان الذي اعتُبر في أعلى مراتب التخطيط لمدة خمسين عاما ( وقبل ذلك، ولكن بصورة واضحة منذ ٥٠ عاما ) باعتباره العنصر المركزي في تخطيط الولايات المتحدة على صعيد العالم. وُصف الشرق الأوسط منذ خمسين عاما - إذا أردنا الاستشهاد بوثائق أصبحت متاحة للاطلاع العام - باعتباره « أهم منطقة من ناحية استراتيجية في العالم ». « مصدر هائل للقوة الاستراتيجية ». « أغنى مكافأة اقتصادية في العالم ». وما إلى هنالك من أوصاف ما زالت مستمرة.

لن نتخلى الولايات المتحدة عن تلك المنطقة. السبب بسيط جدا. فهي الخزان الرئيس لاحتياط الطاقة في العالم، ولا تمنح السيطرة عليها من العوائد الاقتصادية الهائلة فقط، بل لأن السيطرة عليها تمنح صاحب السيطرة نوعا من سلطة الفيتو على أعمال الآخرين، لأسباب واضحة للعيان، وذلك ما اعترف به الجميع من البداية. لذلك، هذه مسألة جوهرية. وقد كانت مصدر الهم الأساسي للجيش الأميركي، والتخطيط الاستراتيجي على مدار نصف قرن من الزمن.

كانت منطقة الخليج - الخزان الرئيس لاحتياط الطاقة - هدفا من أهداف قوات التدخل الأميركية بصفة دائمة، انطلاقا من قواعد تتركز في جزء كبير من العالم، من المحيط الهادي إلى جزر الأزور، قد أثر هذا الوضع على أماكن تواجد القواعد، باعتبارها قواعد أسناد لقوات التدخل المخصصة لمنطقة الخليج، يدخل في هذا النطاق، أيضا، المحيط الهندي.

هذه مسألة فائقة الأهمية في الوقت الحاضر، في بريطانيا على الأقل، وفي معظم العالم، ولكنها ليست كذلك في الولايات المتحدة. سكان جزيرة ديبغو غارسيا، في المحيط الهندي، الذين طردوا من جزيرتهم، وأرغموا على الانتقال إلى جزيرة موريشيوس، بطريقة فظة، قبل بضع سنوات، أولئك الذين بقوا على قيد الحياة بعد الطرد، يرفعون الدعوات في المحاكم البريطانية ( كانت الجزيرة تابعة لبريطانيا ) في محاولة للحصول على حق العودة إلى بيوتهم. وقد، ربحوا قبل أشهر قليلة في المحكمة العليا البريطانية، وشنّوا حق العودة، لكن الولايات المتحدة ترفض التخلي عن الجزيرة، حيث تملك قاعدة عسكرية ضخمة، تستخدمها القوات المخصصة لمنطقة الشرق الأوسط. قبل أيام قليلة، طلبوا

بتعويض يصل إلى ٦ مليار دولار، والولايات المتحدة ترفض، طبعاً. علّقت مادلين أولبرايت على الطلب. قالت المسألة بين بريطانيا وموريشيوس. وليس لنا شأن بها، رغم أننا نتمسك بالجزيرة، ونرفض السماح لهم بالعودة، ونرفض دفع التعويضات. من الصعب العثور على نقاش كهذا في الصحافة الأميركية، لكن القواعد جزء من نظام التدخل المخصص للشرق الأوسط.

### الدوائر الوهمية والحقيقية

على مدار سنوات مضت كانت ثمة أعذار رسمية لكل هذا الوضع. كان المبرر الرائع أن من واجبا الدفاع عن أنفسنا في مجابهة الروس. استخدموا هذا المبرر في كل شأن آخر، وفي هذا الشأن بالذات. ولكن ثمة تركة من الوثائق التي تروي قصة مختلفة تمام الاختلاف. تفيد الحكاية أن الروس كانوا عاملاً هامشياً في أفضل الأحوال. ومن حسن الحظ أننا لا نحتاج لنقاش المسألة مرة أخرى، لأن الاعتراف بها تم في العلن. تم الاعتراف بها، في الواقع، بعد سقوط جدار برلين، الذي أسقط المبرر. فلم يعد من الممكن التذرع بالخطر الروسي.

بعد سقوط جدار برلين بأسابيع قليلة، قدمت إدارة بوش رسالتها السنوية إلى الكونغرس، مطالبة بموازنة عسكرية ضخمة. كانت الرسالة وثيقة فائقة الأهمية. من المؤسف أن أحداً لم يكتب عن الموضوع، ولكن من الواضح أنها كانت رسالة هامة جداً. أول طلب بالحصول على موازنة عسكرية ضخمة بعد سقوط جدار برلين، عندما لم يعد من الممكن التذرع بالروس. لذا، فهي تكشف الواقع، وتدلّكم على حقيقة ما يجري. الخطر الروسي زال، كما هو متوقع، ولا نحتاج موازنة ضخمة بسبب الروس، لأنهم ليسوا مصدر تهديد، بل نحتاجها لسبب آخر. وقد اتضح أن السبب الجديد كان السبب نفسه في الماضي، لكن التعبير عن تلك الحاجة أصبح أكثر صراحة. نحتاجها لمجابهة التطور التكنولوجي لبلدان العالم الثالث، وهي طريقة في الكلام فحواها أن تلك الدول تشكل خطراً علينا إذا لم تعد تابعة لنا. ونحن نحتاج الموازنة للحفاظ على ما يدعى بالقاعدة الصناعية للدفاع، فهذه الصناعة، ضمن أمور أخرى، هي مصدر رواتبنا الشهرية.

القاعدة الصناعية للدفاع مجرد مصطلح للتعبير عن صناعة التكنولوجيا المتطورة، التي يجب تمويلها من الجمهور، الذي يتحمل مخاطر وتكلفة التطوير. (معهد ماسنوسيتش لإحدى القنوات). هناك ضرورة لصيانة هذا الوضع، علينا الحفاظ على القطاعات الحيوية للاقتصاد، وهي بصفة أساسية في القطاعات العامة، لذا علينا صيانة القاعدة الصناعية للدفاع. وعلينا إبقاء عين قوات التدخل، التي كانت لدينا دائماً، مفتوحة على الشرق الأوسط، ومنطقة الخليج. فحوى الوثيقة (حيث لم يعد من الممكن إلقاء تبعة الخطر الذي يهدد مصالحنا على عاتق الكرملين، خلافاً لنصف قرن، لاربعين عاماً من الأكاذيب) ناسف، أيها الناس، كنّا نكذب عليكم، ومع ذلك ما زلنا نحتاج لأموال الموازنة

بسبب التطور التكنولوجي لبلدان العالم الثالث، أي خطر استقلال تلك الدول.

لهذا السبب، لا نحتاج لنقاش مسألة الحرب مع الروس، حيث تم الاعتراف أن الخطر لم يكن كبيرا. الخطر ما يجري في كل أنحاء العالم، ما أطلق عليه في زمن الحرب الباردة خطر «القومية الراديكالية». لا يهم أين توجد بين ألوان الطيف السياسية، ولكن إذا كانت استقلالية، فهي خطيرة، وينبغي زعزعتها لما تمثله من تهديد لما يُسمى الاستقرار، أي تبعية العالم للمصالح السائدة التي تمثلها الولايات المتحدة.

في الواقع، تطوّرت علاقات الولايات المتحدة مع إسرائيل في هذا السياق. كانت حرب العام ١٩٦٧ خطوة كبيرة إلى الأمام، عندما أظهرت إسرائيل قوتها وقدرتها على التعاطي مع القوميين الراديكاليين في العالم الثالث، الذين كانوا مصدر تهديد في ذلك الوقت، عبد الناصر بشكل خاص. كان عبد الناصر في حالة حرب غير مباشرة مع السعودية - أكثر البلدان أهمية، حيث يوجد النفط - في اليمن. وقد وضعت إسرائيل حدا لتلك الحرب، عندما حطمت جيوش عبد الناصر، فربحت الكثير من النقاط، مما أسهم في تعزيز علاقات إسرائيل بالولايات المتحدة في ذلك الوقت. وهذا ما أدركه الأميركيون قبل عقد من هذا التاريخ، حيث لاحظت الاستخبارات الأميركية أن المعارضة المنطقية للقومية العربية، تستدعي دعم إسرائيل كقاعدة موثوقة لقوة الولايات المتحدة في المنطقة. إسرائيل موثوقة لأنها معرضة للخطر، لذا فهي في حاجة للدعم الأميركي، الذي يخدم نتيجة منطقية أخرى هي المصالح الأميركية، فكرة جيدة بالنسبة لإسرائيل أن تكون معرضة للخطر. ما زال هذا الوضع مستمرا من حيث الجوهر، ويعتمد قدر كبير من العلاقة على السياق الذي نجمت عنه.

مهما يكن من أمر، نستطيع في الوقت الحاضر وضع الذريعة [الخطر الروسي] جانبا، والنظر إلى الأسباب المطروحة على الطاولة - خطر القومية الاستقلالية، وهي مسألة ذات أهمية خاصة بالنسبة لمنطقة الخليج، إذ يوجد فيها احتياطي الطاقة في العالم. ما يستحق الوضع بعين الاهتمام في النهاية أن الدور الأميركي ليس الدور الوحيد. فهو عامل ضمن نسيج معقد، لكنه عامل حاسم. إنه العامل الواقع تحت سيطرتنا، والذي نستطيع للتأثير عليه بشكل مباشر. إذا كنّا نستطيع إدانة الأعمال الفظيعة التي ترتكبها شعوب أخرى، فإننا نستطيع القيام بشئ ما تجاه أعمالنا. هذا فرق حاسم في الحياة الشخصية، وفي الشؤون الدولية، أيضا. ومن المفيد ملاحظة ما تناله جرائم الآخرين من اهتمام، الجرائم التي لا نستطيع عمل شئ بشأنها، ومقارنة ذلك مع حجم ما نبيده من اهتمام تجاه جرائمنا، الجرائم التي نستطيع عمل الكثير لوقفها. تنير هذه المقارنة الأذهان، وإذا تجشمت عناء التفكير بشأنها، يمكنكم معرفة الكثير عن الثقافة السياسية التي نعيشها، والتي يُنتظر منا الإسهام فيها. لهذا السبب، وهو ليس السبب الوحيد، يجدر بنا نقاش دور الولايات المتحدة. فذلك الدور مفهوم بطريقة ضيقة، غالبا ما يجري حجبه، وهذا سبب إضافي للتركيز عليه.

## أميركا والانتفاضة

فلنحاول رسم صورة لما يجري الآن، في هذه اللحظة. بدأت الانتفاضة الحالية في التاسع والعشرين من أيلول (سبتمبر)، في اليوم التالي لظهور الجنرال آريل شارون في الحرم الشريف، مع أعداد كبيرة من الجنود. كان الحدث في حد ذاته مثيرا للاستفزاز، وربما كان مقدرا له المرور بلا ردة فعل تذكر. لكن ما حدث في اليوم التالي كان مختلفا. اليوم التالي يوم الجمعة، يوم الصلاة. كانت هناك قوة عسكرية ضخمة، معظمها من حرس الحدود، الوحدات شبه النظامية المكلفة بارتكاب الفظائع. كانوا هناك بكامل عتادهم، ومع خروج الناس من المسجد، كان من الواضح ما ينطوي عليه وجود القوة العسكرية من استفزاز كبير. وقعت بعض أعمال قذف الحجارة، فقام الجنود بإطلاق النار على الناس، قتلوا أربعة أشخاص، أو أكثر، وجرحوا ما يزيد عن مائة شخص. بعد ذلك، اندلعت الانتفاضة. كان باراك في الحكم، بالصدفة، وليس شارون. من السهل لوم شارون، هناك الكثير من اللوم على عاتقه على مدار خمسين عاما من الفظائع، ورغم ذلك كانت الخطوة من صنع باراك.

سأحاول النظر في جانب واحد مما حدث منذ اندلاع الانتفاضة، وأعني استخدام طائرات الهليكوبتر العسكرية. في الأول من أكتوبر، قتلت طائرات الهليكوبتر العسكرية الإسرائيلية - أي الهليكوبترات الأميركية التي يقودها طيارون إسرائيليون - فلسطينيين في غزة. في الثاني من أكتوبر، في اليوم التالي، قتلت عشرة فلسطينيين وجرح ٣٥ فلسطينيا في متفرق نتساريم في غزة. مكان إذا تفحصتموه جيدا، ستجدونه مسرحا للعديد من الفظائع الكبرى، بما فيها الصورة الشهيرة لطفل في الثانية عشرة من العمر قتل هناك [محمد الدرة]. ما هي نتساريم؟ الواقع أن نتساريم مجرد ذريعة لقطع قطاع غزة إلى نصفين. هناك مستوطنة صغيرة جنوبي غزة، وهي موجودة، فقط، لغرض تمكين قوة عسكرية ضخمة من حمايتها، الموقع العسكري، طبعا، يحتاج إلى طريق، عريضة، لحمايته، أي الطريق التي تشق قطاع غزة إلى نصفين، تفصل غزة، حيث التمرکز الرئيسي للسكان، عن الجزء الجنوبي من القطاع، وعن مصر، لضمان تحويل غزة إلى سجن داخل إسرائيل كلما استدعت الحاجة. هناك مناطق فصل أخرى إلى الجنوب، لكن نتساريم هي النقطة الأساسية، وهناك جرى ارتكاب العديد من الجرائم. وما قتل عشرة فلسطينيين وجرح ٣٥ غيرهم سوى حادثة من تلك الحوادث العديدة.

في الثالث من أكتوبر، كتب المراسل العسكري لجريدة هآرتس، الجريدة العبرية الرئيسية الجادة، تقريرا عن صفقة إسرائيلية لشراء أكبر عدد من طائرات الهليكوبتر العسكرية خلال عقد من الزمن - أي طائرات هليكوبتر عسكرية أميركية. تشمل الصفقة طائرات بلاك هوك، وقطع غيار لطائرات أباتشي. الأباتشي طائرة الهجوم الأساسية، وقد تسلمها الإسرائيليون قبل ذلك التاريخ بأسابيع قليلة. حصلوا في الصفقة على قطع غيار، وعلى وقود للطائرات، أيضا.

في اليوم التالي، في الرابع من أكتوبر، كتبت مجلة جين العسكرية البريطانية، وهي أهم مجلة

عسكرية في العالم، تقريراً يفيد موافقة إدارة كلينتون على بيع عدد آخر من طائرات أباتشي الهجومية، بعدما قررت أن تحديث الطائرات التي أرسلتها [إلى إسرائيل] لا يكفي، فقررت إرسال طائرات جديدة أكثر تطوراً. وفي اليوم نفسه، ذكرت صحيفة بوسطن غلوب أن طائرات الأباتشي تهاجم مركبات سكنية بالصواريخ، مرة أخرى، في تساريم. نقلت وكالات الصحافة الدولية في ذلك الوقت عن مسؤولين في البنتاغون قولهم، وأنا استشهد بما قاله مسؤول في البنتاغون «لا تشترط مبيعات الأسلحة الأميركية عدم إمكانية استخدام تلك الأسلحة ضد المدنيين، لا نستطيع تخمين ما يدور في ذهن قائد إسرائيلي يطلب طائرات هليكوبتر عسكرية».

وماذا بعد، طائرات الهليكوبتر الأميركية تستخدم حتى الآن في الهجوم على المدنيين، لكنها ليست متطورة بما فيه الكفاية، وإسرائيل لا تملك الكثير منها، لذلك قررت إدارة كلينتون التحرك نحو أكبر صفقة مبيعات خلال عقد من الزمن. شراء الطائرات يعني الحصول على المال من جيوب دافعي الضرائب الأميركيين، بطريقة غير مباشرة. وكان على إدارة كلينتون في اليوم التالي توسيع الصفقة، لترسل لهم أباتشي أكثر تطوراً، بلا اشتراطات تحظر استخدامها ضد المدنيين. عند هذا الحد، نصل إلى الرابع من أكتوبر، في ذلك اليوم وقع المزيد من الهجمات ضد المدنيين، ولن أتعرض لها الآن. أول إشارة من جانب الصحافة الأميركية بهذا الخصوص وردت يوم ١٢ أكتوبر، على هيئة رأي في جريدة والي الصادرة في كارولاينا الشمالية، وجاء فيها أن تلك فكرة سيئة. وهي الإشارة الأخيرة في الصحافة الأميركية، مما يعني أنها الوحيدة. هذا لا يعني أن محرري الصحف لا يعلمون باستخدام الطائرات ضد المدنيين [فهم يعلمون بالطبع، وقد علم محررو الصحف الكبرى بصورة صريحة، وليس مرد تجاهلهم أن الأخبار غير مهمة، بل عدم صلاحية هذا النوع من الأخبار للنشر. هذا الموقف مألوف جداً، ليس في هذا الجزء من العالم وحسب، ولكن في كل مكان، أيضاً. فمن الضروري جداً إبقاء الجمهور في حالة جهل حول ما يجري، فلو عرف الناس بأمر كهذا لما أعجبهم، وعندما لا يعجبهم شيء ربما حاولوا القيام بعمل ما. لذلك، تقع على عاتق أجهزة الإعلام [الأميركية] مسؤولية خطيرة، وعلى المثقفين بشكل عام، وعلى الجهاز التعليمي، لضمان جهل الناس بأشياء يُفضل ألا يعلموا بها. أشياء كنتلك التي ذكرناها قبل قليل. وهي مهمة يقومون بها بكثير من التفاني.

في التاسع عشر من أكتوبر، نشرت منظمة العفو الدولية تقريراً يدين الولايات المتحدة لتزويدها إسرائيل بطائرات هليكوبتر عسكرية جديدة. كما ورد في التقرير كلام عن الفظائع المرتكبة، التي لم يذكرها أحد في الولايات المتحدة. في العاشر من نوفمبر نشرت منظمة العفو الدولية إدانة أكبر للاستخدام المفرط للقوة والارهاب، وما شابه، ولم يرد ذلك في الصحافة الأميركية. وما زال الوضع كما هو عليه.

دعنا ننقل الآن إلى ما يمكننا عمله. الجواب: لدينا خيارات. نستطيع عمل الكثير. نستطيع، مثلاً [سائراً] مواصلة تزويدهم بطائرات الهليكوبتر العسكرية، ومعدات أخرى، لنضمن استمرار

إسرائيل في مهاجمة المدنيين، واستمرارها في حصارهم وتجويعهم حتى الموت. ونستطيع تقديم الأموال التي تمكن إسرائيل من مواصلة دمج المناطق المحتلة، كما فعلت حتى الآن، مستوطنات، وبنى تحتية. الخ لا يهم أية حكومة في السلطة، فقد حدث في عهد باراك ما حدث في عهد نتنياهو، ومن المتوقع أن تستمر في العام القادم، حيث وضعت بنود الموازنة للعام القادم. لذا، نستطيع الاستمرار في ذلك، إذا رغبت.

الخيار الثاني: نستطيع وقف مشاركتهم في هذه النشاطات، هذا واضح تماما. لا يتطلب الأمر القصف أو فرض الحظر [على إسرائيل] بل الكف عن المشاركة في الأعمال الوحشية، أسهل شيء نستطيع القيام به. هذا خيار أماننا. وفي الواقع، ربما نذهب أبعد، ونطلب منهم التوقف، هذا شيء يسهل عمله عندما تكون لدى دولة من الدول ما تملكه الولايات المتحدة من قوة. قدمت مثلين. إذا ضممنا على الخيار الثاني، المتاح دائما، هنا، وفي كل مكان آخر، ثمة شرط مسبق. الشرط المسبق أن نعرف حقيقة ما يجري. لا يمكننا تعيين الخيار، فلنقل خيار وقف تزويدهم بطائرات الهليكوبتر العسكرية ( تعلمون أن طائرات الهليكوبتر مجرد نموذج في صورة أكبر بكثير) ما لم نعرفها. لكن المسؤولية الثقيلة لعالم المثقفين، وأجهزة الإعلام والصحف والجامعات وغيرها، تتمثل في منع الناس من المعرفة. ذلك يستدعي بذل الجهد، فهو ليس بالأمر السهل، ويتطلب في هذه الحالة الكثير من التفاني لحجب الحقائق، وعدم تمكين الناس من معرفة ما يجري باسمهم، فلو علموا، لما قبلوا بذلك، وحاولوا الرد.

### أوسلو

ينطبق الأمر نفسه على المستوى الدبلوماسي. تنتقل إلى هذا الجانب الآن. نبدأ بالمرحلة الجارية من الدبلوماسية، ما بدأ في سبتمبر (أيلول) ١٩٩٣، أي اتفاقات أوسلو الشهيرة. في سبتمبر (أيلول) ١٩٩٣ كان ثمة اجتماع في حديقة البيت الأبيض، وكان العنوان الرئيس لجريدة بوسطن غلوب يصف ذلك الاجتماع بـ «يوم الدهشة». وافق الفلسطينيون والإسرائيليون تحت إشراف كلينتون على ما أسموه اتفاق مبادئ. كانت هناك بعض المسائل [الملتزمة] آنذاك، ومن الضروري فهم كيف تعاطى اتفاق المبادئ معها.

إحدى المسائل الأرض - ماذا سيحدث بالنسبة للأراضي المحتلة، كيف سيتم التصرف بها. تلك هي المسألة الأولى. المسألة الثانية، موضوع الحقوق القومية. الآن هذه المسألة تُطرح بالنسبة للفلسطينيين. فهي لا تنطبق على إسرائيل، وليست مدار بحث، ولم تكن مدارا للبحث. السؤال الوحيد ماذا بشأن حقوق الفلسطينيين؟ السؤال الثالث، ماذا عن الحق في المقاومة؟ هل يحق للفلسطينيين، أو اللبنانيين، في هذه الحالة مقاومة الاحتلال العسكري؟ السؤال الرابع، هو مرادف لما سبقه، هل تملك قوة الاحتلال (هل تملك إسرائيل، وهذا يعني الولايات المتحدة، هنا) حق الهجوم في الأراضي المحتلة وفي لبنان؟

هذه هي الاسئلة الاربعة الاساسية.

قدم إعلان المبادئ إجابات. بالنسبة للأرض، نص اتفاق المبادئ على التسوية النهائية على أساس قرار ٢٤٢. لكن هذا يثير التساؤل. ما معنى القرار ٢٤٢؟ وعلينا عند هذا الحد العودة إلى الوضع الديبلوماسي ما قبل إعلان المبادئ. ساعود إلى هذه النقطة بعد قليل. السؤال الثاني حول الحقوق القومية، يتم الرد عليه على أساس القرار ٢٤٢. وكل من حرص على التركيز في سبتمبر (أيلول) ١٩٩٣، كان بوسعهم رؤية الوجهة التي يتخذها هذا الرد. يقول إعلان المبادئ إن التسوية الدائمة، محصلة المدى البعيد، نهاية الطريق، ستكون قائمة على القرار ٢٤٢ بمفرده. وقد كان موضوع الديبلوماسية الدولية على مدار عشرين عاما «رفضية» القرار ٢٤٢.

تذكروا أن القرار لا يقول شيئا عن الفلسطينيين. وقد بُذلت سلسلة من الجهود على مدار عشرين عاما لوضع تزمة للقرار تشمل حقوق الفلسطينيين، إلى جانب حقوق إسرائيل، التي لم تكن موضع تساؤل أبدا. هذا ما كان عليه الوضع منذ أواسط السبعينات حتى أوسلو. وقد ربحت الولايات المتحدة على طول الخط في هذا الجانب. فلا يجب بحث حقوق الفلسطينيين، فالمسألة هي القرار ٢٤٢، ولا كلام عن حقوق الفلسطينيين، التي لم تُذكر، وتلك هي التسوية الدائمة. والأرض؟ هي القرار ٢٤٢، أي أن الولايات المتحدة تقرر (ساعود لاحقا إلى هذا الأمر) الحقوق القومية، الولايات المتحدة ربحت، واستسلم بقية العالم. ماذا عن الحق في المقاومة؟

وماذا عن حق الهجوم. مقابل تخلي الفلسطينيين عن الحق في المقاومة، احتفظ الإسرائيليون بالحق في الهجوم، وما زالوا يكررون استخدامه بدعم من الولايات المتحدة قبل أوسلو وبعده. لاحظوا عدم وجود ذريعة دفاعية من ناحية فعلية خلال هذه الفترة، خلافا لما يرد في التعليقات الأميركية. هذا يصدق على الماضي أيضا، خلافا للدعاية، فإن سلسلة الهجمات الإسرائيلية / الأميركية، كلها تقريبا، في المناطق المحتلة، وكذلك في لبنان، لم تكن لأغراض دفاعية. فقد بادر بها الإسرائيليون، بما في ذلك الغزو عام ١٩٨٢، ولم يكن ذلك بالأمر البسيط، أعني أنهم لم يروا فيه أمرا كبير الشأن هنا [في أميركا] مع ذلك، خلال ٢٢ عاما من الاحتلال الإسرائيلي غير الشرعي لجنوب لبنان، وفي انتهاك لقرارات مجلس الأمن (ولكن بموافقة من الولايات المتحدة) قتل الإسرائيليون ما بين ٤٥ و ٥٠ ألفا من اللبنانيين والفلسطينيين، ليس هذا بالعدد البسيط. ومنها هجمات وحشية كثيرة جرت بعد اتفاق أوسلو، وكذلك في عامي ١٩٨٣ و ١٩٨٦.

بالمقارنة، ربما رغبت بمقارنة هذا الوضع مرة أخرى مع صربيا وكوسوفو. المقارنة في هذه الحالة نوع من الرياضة الذهنية، لأنها لم تحدث أبدا. ولكن تصورتوا صربيا تقصف ألبانيا كما قصف إسرائيل لبنان. يخلق هذا الوضع نوعا من التماثل، لكنه لم يحدث، ويمكن أن تصورتوا ما ستكون عليه ردة الفعل. [عدم وجود المقارنة] يفتر بعض قيمينا، ويفسر ضرورة الحفاظ على الانضباط في موضوعات كهذه، كي لا يفكر فيها الناس هذا بشكل عميق. منظمة التحرير

الفلسطينية قبلت ذلك بطريقة يائسة، بينما لم تلتزم إسرائيل، ولا إعلان المبادئ، بشئ من هذا القبيل على الإطلاق. يجب أن ننظر إلى ما حدث في حديقة البيت الأبيض، في «يوم الدهشة». فقد صدر عن رئيس الوزراء رابين تعليق مهذب في عبارات قليلة، فبعد موافقته على الإعلان قال إن إسرائيل تعترف بمنظمة التحرير الفلسطينية الآن كممثل للفلسطينيين. لا شئ عن الحقوق القومية، لا شئ البتة. نحن نعتزف بكم كممثل للفلسطينيين، وشرح وزير خارجيته شيمون بيريز، المعتبر من الحمائم، على الفور بالعبرية في إسرائيل. قال، أجل، نستطيع الاعتراف بهم الآن، لأنهم رضخوا لشروطنا، لذا لا توجد مشكلة في الاعتراف بهم.

### الحق في المقاومة

فلنعد قليلا إلى الوراء، إلى الوضع الدبلوماسي السابق، الذي يمكننا من وضع هذا الأمر في نصابه. نسال: ماذا عن الحق في المقاومة. حق مقاومة الاحتلال العسكري في المناطق، وفي لبنان؟ ثوقشت هذه المسألة بالفعل في المجتمع الدولي، لكنكم لن تعرفوا عنها هنا [في أميركا]. في ديسمبر ١٩٨٧، الذي كان ذروة الضجة حول الإرهاب الدولي، طاعون العالم المعاصر، كما يُقال. ناقشت الجمعية العامة للأمم المتحدة وأقرت قرارا يدين الإرهاب بقوة، معتبرة أن الإرهاب أسوأ الجرائم، وقد تمت الموافقة عليه بغالبية ١٥٣ أصوات مقابل صوتين، وهذا طبيعي جدا. الدولتان المعترضتان، كالمعتاد، هما الولايات المتحدة وإسرائيل. وتغيبت دولة واحدة عن التصويت هي هندوراس، لأسباب غير معلومة. لذلك، تم التصويت على القرار بالإجماع تقريبا، ما عدا الولايات المتحدة وإسرائيل. ولكن لماذا تعترض الولايات المتحدة وإسرائيل، وهذا يعني فيتو لأن الولايات المتحدة صوتت ضد قرار يدين الإرهاب. السبب أن القرار ضَمَّ فقرة تقول أن لا شئ في هذا القرار يجحف بحق الشعوب في النضال ضد الأنظمة العنصرية والكولونيالية، والاحتلال العسكري الاجنبي، والحصول على الدعم من آخرين في كفاحها من أجل الحرية في ظل هذه الظروف. لا تقبل الولايات المتحدة هذا القرار بطبيعة الحال، فقد كان من شأنه منح المؤتمر الوطني الأفريقي حق مقاومة نظام جنوب أفريقيا، وهذا غير مقبول، وكان من شأنه منح اللبنانيين حق مقاومة الاحتلال العسكري الإسرائيلي، وهذه غير مقبول، وكان من شأن هذا القرار أن يمتد إلى المناطق المحتلة، أيضا. لذلك، رفضت الولايات المتحدة وإسرائيل، وفي الواقع، كما جرت العادة، تم نفيه من التاريخ. لم تجر الإشارة إلى تلك الحادثة، هنا، لم نذكر، وربما لن توجد البتة طالما لم تقرأوا عنها في الأدبيات ذات الصلة، لكن القرار هناك، إذا ذهبتم إلى محفوظات الأمم المتحدة التي يعلوها الغبار ستجدونه.

ولكن ما هو حق المقاومة، الذي اعترضت عليه الولايات المتحدة وأخرجته من التاريخ؟ ماذا عن الحق في الهجوم؟ هذا الحق موجود بأمر من الولايات المتحدة، فكما ذكرت خلال ٢٢ عاما من الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان، بموافقة الولايات المتحدة، قتلوا ما بين ٤٠ و ٥٠ ألف نسمة،



وارتكبت هناك العديد من الأعمال الوحشية، عمليات القبضة الحديدية الإرهابية في ١٩٨٥، مثلاً. لكن حق الهجوم لا يقتصر على جنوب لبنان، بل يمتد أوسع من ذلك، ١٩٨٥، و١٩٨٦ أعوام مثيرة للاهتمام، ذلك الوقت كان ذروة الهستيريا حول الإرهاب الدولي، كان الإرهاب يتصدر كل شيء آخر في الصحافة. في الواقع، وقع كثير من أعمال الإرهاب في تلك السنوات، في عام ١٩٨٥، مثلاً، قامت إسرائيل بقصف تونس، مما أسفر عن قتل ٧٥ من الفلسطينيين والتونسيين، بلا ذريعة واضحة، وقد أيدت الولايات المتحدة القصف، رغم أن شولتز، الذي كان وزيرا للخارجية وقتها تراجع عندما أذن مجلس الأمن بالإجماع العملية كعمل من أعمال العدوان المسلح، أي كجرعة حرب، وقد امتنعت الولايات المتحدة عن التصويت. كانت الولايات المتحدة متورطة بصورة مباشرة. فقد تراجع الأسطول السادس في البحر المتوسط بطريقة ما لتتمكن الطائرات الإسرائيلية من التزوّد بالوقود في الجو، متظاهرا بأنه لم يلاحظ شيئا، ولم تقم الولايات المتحدة بتحذير تونس، وهي حليفة لها، بوقوع هجوم من الجو. لذا، هذا عمل كبير من أعمال الإرهاب في ذلك العام، تنوع للأعمال الإرهابية كان عملية تفجير سيارة في بيروت، قتل في الحادثة ٨٠ شخصا وجرح حوالي مائتي شخص، قامت بها المخابرات المركزية الأميركية والبريطانية في محاولة لقتل شيخ مسلم، أخفقوا في قتله، لكنهم قتلوا الكثير من الناس. وقعت عملية تفجير السيارة على باب المسجد، جرى توقيتها لحظة خروج المصلين، وهذا يؤدي إلى مقتل عدد كبير من المدنيين.

هذا ما جرى، لكنه غير مذكور في سجلات الإرهاب، شأنه شأن قصف تونس، هناك قصف الولايات المتحدة لليبيا في العام التالي، عمل آخر من أعمال العدوان المسلح، اعتبروه مسموحا به.

### ارهاب أميركا والوكلاء

ينبغي القول أن الرأي العربي في الشرق الأوسط، وهنا أيضا، مضلل جدا حول كل هذه الأحداث، فهم يقولون باستمرار إن الولايات المتحدة تفضي الطرف عن الإرهاب الإسرائيلي بسبب نفوذ اللوبي اليهودي، وما شابه، وهذا ببساطة غير صحيح. فهم يجهلون حقيقة وجود مبدأ أكثر عمومية في هذه الحالة وغيرها. المبدأ أن الولايات المتحدة تملك الحق في الإرهاب، والحق يستخدمه من يشغلون وكلاء لها، ولا يهم من هم. وبما أن إسرائيل وكيال للولايات المتحدة، لذا تملك حق الإرهاب.

يمكنكم ملاحظة هذا الأمر بوضوح في أجزاء أخرى من العالم، فلنعت مثلاً من منطقة أخرى من العالم في الوقت نفسه، أقرت وزارة الخارجية الأميركية عام ١٩٨٧ بما يعرفه كل من يحرص على المعرفة، أقرت أن قوات الإرهاب التي تهاجم نيكاراغوا كانت تحت قيادة وتدريب أميركيين لمهاجمة ما يدعى الأهداف «الناعمة» أي الأهداف المدنية من نوع التعاونيات الزراعية والمراكز الصحية، وما شابه. وكانوا يستطيعون القيام بهذا لأن الولايات المتحدة تسيطر سيطرة كاملة على الجو، وتراقب، وكانوا قادرين على إرسال معلومات عن مواقع قوات الجيش النيكاراغوي إلى قوات الإرهابيين المحلية

التي تشن هجمات من هندوراس، ليذهبوا إلى أماكن أخرى، وهلم جرا. تم الاعتراف بهذا كله صراحة، ولم يهتم أحد غير المعنيين أصلاً بأشياء كهذه. لكن منظمات حقوق الإنسان لم تحتج، منظمة أميركا واتش احتجت وقالت أنه فظيع.

حدث رد، رد ملفت للنظر، يجب أن تطلعوا عليه، من جانب مايكل كينسلي، الذي كان ما يشبه ممثل اليسار الحماشي في التيار العام، وما زال كذلك. نشر مقالة أشار فيها، متكلماً باسم اليسار الحماشي، أنه من الصحيح تماماً أن تلك الهجمات الإرهابية ضد أهداف محددة «سببت معاناة كبيرة للمدنيين، لكنها ربما كانت شرعية وقابلة للفهم»، وطريقة الوصول إلى هذا الفهم هي القيام «بتحليل التكلفة والفائدة» وأنا أستشهد بما كتب، علينا قياس «مقدار الدم والشقاء الذي تجلبه» ومقارنتهما مع النتيجة، أي الديمقراطية، أي حكم رجال الأعمال على حساب الشعب. وإذا كان حساب الربح والتكلفة صحيحاً، فمن الصائب إلحاق الأذى وسفك الدماء والتسبب في معاناة كبيرة. باختصار، يقاس العدوان والإرهاب بمقاييس براغماتية، ونحن من يقرر ما إذا كانت صحيحة، ولا أحد غيرنا. وكلاء الولايات المتحدة يرثون هذا الحق - ليس إسرائيل بمفردها بالضرورة.

لذلك، اعتقد أن ما ينبغي الاعتراف به، خلافاً لما يقوله العرب هنا وفي الخارج، أن واشنطن تؤلف الناس وكلاء لها يحفظون متساوية، فهي لا تميز في سياستها المدافعة عن الإرهاب وجرائم الحرب، وما شابه. وإذا خرج أحد عن الخط يعرف مكانه.

## عودة إلى ٢٤٢

فلنتقدم خطوات قليلة في اتجاه القرار ٢٤٢. تذكر أن قرار الأمم المتحدة رقم ٢٤٢ كان وثيقة أساسية، وأن التسوية الدائمة حسب العملية الجارية رفضية إلى حد بعيد، لا تعطي شيئاً للفلسطينيين. وقد نظروا إلى ذلك القرار بقدر كبير من الخطورة. كان خطر الحرب يلوح في الأفق آنذاك، حرب نووية. لذلك، دعا القرار إلى انسحاب كامل مقابل سلام كامل. حدثت ورطة. رفضت إسرائيل الانسحاب الكامل، ورفضت الدول العربية السلام الكامل. جرى التخلص من الورطة في عام ١٩٧١، عندما عرض الرئيس السادات، بعيد توليه الحكم، قبول الموقف الرسمي الأميركي. قال إنه يقبل السلام الكامل مع إسرائيل مقابل الانسحاب الجزئي، لم يتطرق إلى القرار ٢٤٢، بل الانسحاب الإسرائيلي الجزئي من الأراضي المصرية. فإذا وافقت إسرائيل على الانسحاب من سيناء يوافق على السلام الكامل. لم يقل شيئاً عن الفلسطينيين، لا شيء عن الضفة الغربية. وبالتالي، نظرت إسرائيل إلى العرض رسمياً كعرض حقيقي للسلام. وقد أطلق رابين في مذكراته على ذلك الموقف في وقت لاحق «معلم بارز على طريق السلام».

داخليا، فهم الإسرائيليون أنهم يستطيعون الحصول على السلام في هذه النقطة، سلام عام. في ذلك الوقت، كتب حاييم بارليف، الجنرال المتقاعد، وأحد قادة حزب العمل، في صحيفة للحزب، هذا أمر مقبول، بهذا العرض يمكننا الحصول على سلام كامل. الصراع سينتهي إذا قررنا أنه انتهى،

ومع ذلك، اعتقد يجب أن نرفض، فإذا تمسكنا لفترة أطول نحصل على شيء أكبر. يقتضي العرض انسحابنا من سيناء، ولا اعتقد أن علينا القيام بذلك، بناء عليه اصعدوا، وتنازلوا عن السلام. وهذا ما فعلته إسرائيل. كان موقفها لن ننسحب إلى حدود ما قبل الرابع من حزيران.

وجدت الولايات المتحدة نفسها في ورطة آنذاك. هل تواصل سياستها الرسمية، السياسة التي خلقتها في الواقع، أي القرار ٢٤٢، أم تتخلى عن القرار، مما يعني الوقوف إلى جانب السادات ومصر ضد إسرائيل، أم تتخلى عن سياستها وتقف إلى جانب إسرائيل ضد مصر، وهذا يعني إلغاء القرار ٢٤٢ فعليا. نشب صراع داخلي، آنذاك. كانت وزارة الخارجية تفضل الحفاظ على السياسة، بينما أراد هنري كيسنجر، مستشار الأمن القومي، ما أسماه بالوصول إلى مازق، معنى هذا الكلام: لا ديبلوماسية، ولا مفاوضات، بل القوة. وقد انتصر كيسنجر في الصراع. الفت الولايات المتحدة من ناحية عملية القرار ٢٤٢، الذي لم يعد قائما، وعلى الناس فهم هذه الحقيقة.

القرار ٢٤٢ يعني ما تريده الولايات المتحدة أن يعنيه، كما الشأن في مجالات أخرى، فهذا معنى القوة. يعني الانسحاب إلى الحد الذي تقرره الولايات المتحدة وإسرائيل، وهذا معنى القرار منذ ذلك الوقت. لذا، عندما يحتج الفلسطينيون والدول العربية في الوقت الحاضر لأن إسرائيل لا تطبق القرار ٢٤٢، فهم يختارون تجاهل السجل التاريخي، والعمى ليس موقفا مفيدا إذا كان عليك الخوض في الشؤون الدولية. ربما تجد نفسك مضطرا لفتح العينين. لم يعد القرار ٢٤٢ قائما منذ فبراير ١٩٧١، فهو قائم بالمعنى الكيسنجري فقط. ينبغي الآن المزيد من الدقة، لأن الولايات المتحدة ما زالت تؤيد المعنى الأصلي للقرار ٢٤٢ بصفة رسمية. لذا، يمكن العثور على تصريحات لجيمي كارتر، ورونالد ريغان، أو من يكتبون خطاباتهم، وجورج بوش، يقولون نحن نصر على القرار ٢٤٢ بمعناه الأصلي، ولن نعتزوا على تصريحات لبيل كلينتون. اعتقد أن كلينتون أول رئيس أميركي لم يول القرار ٢٤٢ حتى الاهتمام الشكلي. الحقيقة أن الاهتمام الشكلي مجرد نفاق، فبينما يتمسكون به لأغراض دعائية، يقومون بتزويد إسرائيل بالدعم المالي والعسكري والديبلوماسي لانتهاك القرار ٢٤٢، أي العمل على دمج المناطق المحتلة في إسرائيل. لذلك، تأييد القرار مسألة نفاق، ولعل كلينتون يستحق الثناء لأنه كان على قدر من النزاهة فلم يتكلم عنه.

وبالتالي، هذا الوضع يعيدنا إلى فبراير ١٩٧١. عارضت الولايات المتحدة بقية قرارات الأمم المتحدة، ما عدا القرار ١٩٤، الصادر في ١١ نوفمبر ١٩٤٨، والداعي إلى حق اللاجئين في العودة أو التعويض. أبدت الولايات المتحدة، من ناحية شكلية، هذا القرار، وتكرر التصويت عليه سنويا في الأمم المتحدة. لكن هذا التأييد نوع من النفاق الأكيد. مرة أخرى، تجاوز كلينتون هذا النفاق، سحب الموافقة الأميركية، لذلك كان التصويت آخر مرة على هذا القرار في الأمم المتحدة بالإجماع، ما عدا معارضة إسرائيل والولايات المتحدة. كما أعلنت إدارة كلينتون أن كل قرارات الأمم المتحدة المتصلة بذلك لاغية وباطلة. فلم يعد في الميدان سوى عملية أوسلو، اليس هذا نوع من الصراحة؟

## عزل مصر

أوضح السادات في عام ١٩٧١، وواصل ذلك على مدار عدة سنوات، لجعل الأمر أكثر وضوحاً أن عدم قبول الولايات المتحدة بتسوية عن طريق المفاوضات سيدفعه إلى طريق الحرب. لم يأخذه أحد على محمل الجد. يوجد الكثير من العنصرية هنا. فهم يفترضون، هنا، أن العرب لا يجيدون القتال. وفي النهاية، جاءت الحرب في عام ١٩٧٣، واتضح أنها خطيرة جداً، وقد أخافت الجميع. بدت المجاهدة النووية وشيكة، وكانت إسرائيل في ورطة حقيقية لفترة من الوقت. فهموا أن مصر لا يمكن إسقاطها من الحسبان. فهم ليسوا مجانين. لذلك تراجع كيسنجر إلى الموقف الطبيعي، أي عزل مصر عن الصراع. مصر قوة الردع العربية الوحيدة، لا تستطيع تجاهلها، لذا يجب عزلها، ثم أتت دبلوماسية الجولات المكوكية. في عام ١٩٧٧ جاءت زيارة السادات الشهيرة إلى القدس، حيث جرى الترحيب به كقديس باعتباره أول زعيم عربي يرغب في الحديث مع إسرائيل. وفي الواقع، إذا دققنا في خطابه، نجد أنه كان أقل من عرضه السابق في فبراير ١٩٧١. ففي ذلك العام عرض السلام الكامل، دون ذكر للفلسطينيين. أما في زيارته إلى القدس فقد أصر على حقوق الفلسطينيين. أصبح هذا جزءاً من التاريخ، لكن مبادرة فبراير ١٩٧١، أصبحت خارج التاريخ، فلن نجدونها حتى في الدراسات الأكاديمية، بينما زيارة القدس حاضرة في التاريخ، لأن الولايات المتحدة وجدت نفسها مضطرة لقبول العرض، أما في فبراير ١٩٧١ فكانت قادرة على رفضه. لذلك، ثمة مبادرة في التاريخ وأخرى خارجه. السادات قديس علماني بسبب زيارته في العام ١٩٧٧، وليس بفضل عرضه الأهم في فبراير ١٩٧١. هذا يرجع إلى كامب ديفيد في عامي ١٩٧٨، و١٩٧٩ في عهد كارتر، وهي تعتبر لحظة كبيرة في عملية السلام. وافقت إسرائيل على الانسحاب من سيناء، مثلما عرضت مصر قبل سبع سنوات، ولم يكن في وسع الولايات المتحدة سوى الموافقة هذه المرة. ورغم ذلك فهمت النتيجة بطريقة واضحة جداً في إسرائيل. أشار أحد كبار المحللين الاستراتيجيين في إسرائيل، أفنير يانيف، مباشرة أن تسوية كامب ديفيد تخرج قوة الردع العربية الوحيدة، مما يسمح لإسرائيل مواصلة دمج المناطق المحتلة، ومهاجمة جيرانها في الشمال، مهاجمة لبنان، بدعم كامل من الولايات المتحدة في الحالتين. سارعت إدارة كارتر إلى زيادة الدعم لإسرائيل، ليصل إلى ما يزيد عن نصف إجمالي المساعدات الأميركية في الخارج، لضمان تحقيق تلك الأهداف.

## حقوق الفلسطينيين

بينما كانت هذه الأشياء تجري، كان ثمة تيار آخر، فقد تغير الإجماع الدولي حول الموضوع. في عام ١٩٦٧ لم يكن ثمة شيء للفلسطينيين، ومع أوائل السبعينات بدأ الوضع في التغير. مع أواسط السبعينات حدث إجماع دولي كبير، يضم الجميع تقريباً للمطالبة بالحقوق القومية للفلسطينيين إلى

جانب إسرائيل. ضم الموقف الروس، وأوروبا، وآسيا، وأميركا اللاتينية، الجميع تقريبا. وبلغ ذلك الذروة في يناير ١٩٧٦، في حدث آخر ضروري لفهم ما يحدث الآن، لكنه غير مذكور، لأنه يروى القصة الخطأ. يمكنكم العثور عليه، لكنه خارج التاريخ، وخارج الدراسات الكاديمية، أيضا. ففي العام ١٩٧٦، درس مجلس الأمن مشروع قرار يدعو لحل يقوم على دولتين. تضمن القرار كل ما ورد في القرار ٢٤٢، كل ما يتصل بحقوق إسرائيل وما شابه، لكنه أضاف الحقوق القومية للفلسطينيين في المناطق المحتلة، التي يجب على إسرائيل الانسحاب منها حسب الفهم الأصلي للقرار ٢٤٢. حسنا، ماذا حدث بالنسبة لذلك القرار؟

طرح ذلك القرار ما يُعرف بدول المواجهة، سوريا ومصر والأردن، ونال تأييدا قويا من جانب منظمة التحرير الفلسطينية، التي ربما تكون قد نسيت هذا الأمر. وأظن أنها نسيت. لكن القرار حسبنا ذكر ممثل إسرائيل في الأمم المتحدة، حاييم هرتسوغ (أصبح رئيسا لإسرائيل في وقت لاحق) أعدته منظمة التحرير الفلسطينية. لا أرجح هذا الاحتمال، ولكن هذا ما تعتقده إسرائيل على الأقل. مهما يكن من أمر، لا شك أن القرار حظي بتأييد المنظمة، ودول المواجهة، والعالم كله تقريبا. ربما لم يؤيده القذافي، لا أذكر الآن، لكن العالم كله تقريبا أيد القرار.

كان على الولايات المتحدة وإسرائيل التحرك. تصرفت إسرائيل بالطريقة المعهودة، فقصفت لبنان، وأسفر القصف عن قتل ٥٠ شخصا في قرية اختيرت بطريقة عشوائية. نشرت الصحافة، هنا، ما حدث، لكنهم اعتبروا الحدث قليل الأهمية. كان الحدث فعلا انتقاميا ضد الأمم المتحدة. على إثر ذلك تحزمت الولايات المتحدة بطريقة أبسط من طريقة إسرائيل، أي استخدمت حق النقض في مجلس الأمن. لذلك، تُعُض القرار من جانب كارتر، وهذا يعني إخراجه من التاريخ. تذكروا، من المألوف جدا أن تنقض الولايات المتحدة قرارات مجلس الأمن. وهي في الحقيقة بطل العالم في نقض القرارات. لكن تلك القرارات اختلفت من التاريخ، أيضا. فعل كارتر الأمر نفسه في العام ١٩٨٠، تجاه القرار نفسه، ورغم ذلك حافظ الإجماع الدولي على تماسكه.

يمكن الآن أن تفهموا سبب إشارة إعلان المبادئ في سبتمبر ١٩٩٣ إلى القرار ٢٤٢، ولا شيء سواه. ففي ذلك الوقت تراكم عدد كبير من القرارات التي نقضتها الولايات المتحدة في مجلس الأمن، لكنها حظيت بالموافقة في الجمعية العامة، قرارات تطالب بالحقوق القومية للفلسطينيين، ولم يُرد لها أن تكون جزءا من التسوية الدائمة في ظل الفهم الأميركي لعملية السلام. صوتت الجمعية العامة السنة تلو الأخرى، على قرارات متشابهة بصياغات متفاوتة قليلا، ولن ادخل في التفاصيل، وهي في المجمل حول حل يقوم على دولتين، على حقوق قومية للشعبين. كانت القرارات تصدر بموافقة ١٥٠ دولة، واعتراض دوليتين، أو ما شابه. كانت الولايات المتحدة، تكسب، أحيانا، صوتا من السلفادور، أو دولة أخرى، لكن الإجماع على تلك القرارات استمر سنة بعد أخرى، ولم ينشر شيء عن هذا الموضوع. هنا. وربما لن يذكروا شيئا البتة.

كان آخر القرارات في ديسمبر ١٩٩٠، جرى التصويت ١٤٤ دولة مقابل دولتين. التاريخ مهم. فبعد التصويت بوقت قصير، بعد أسابيع قليلة قصفت الولايات المتحدة وبريطانيا العراق. وأنتم تعرفون الطرف القوي، وتم لهم ما أرادوا. أعلن جورج بوش، خلال القصف، ما قد يعتبر مولد النظام العالمي الجديد. عرّف ذلك العالم بطريقة مبسطة: ما نقوله يُنفذ. قال ذلك بقدر من الوضوح، خاصة بالنسبة للشرق الأوسط، وقد فهم بقية العالم الرسالة. تراجع الجميع. اختفت أوروبا، كان العالم الثالث في حالة فوضى، وكانت روسيا قد انتهت.

### كامب ديفيد ٢٠٠٠

كان في وسع الولايات المتحدة في هذه المرحلة مواصلة موقفها الرفض المتطرف، وهذا ما فعلته. جاء مؤتمر مدريد بعد بضعة أشهر، ومن المؤتمر انفتح الطريق أمام أوسلو. بعدها جاءت اتفاقيات متلاحقة، واستمر دمج الفلسطينيين في المناطق المحتلة خلال فترة أوسلو. إن الاتفاقات المختلفة، ولن أتطرق إليها، تسمح بعملية الدمج، بينما تقوم الولايات المتحدة بتمويلها، وحمايتها ديبلوماسياً. عند هذا الحد نصل إلى كامب ديفيد العام ٢٠٠٠.

بالنسبة لعرض باراك المثير للانتباه، وما أحاط به من ملائسات، والقول أنه على استعداد لإعطاء كل شيء - لا أساس بالمطلق لمثل هذه الأقوال. حدث تركيز على القدس، لأسباب جديرة بالاهتمام. ربما كانت القدس أسهل المشاكل من جهة الحل، وبالنسبة لكليتون وباراك كان التركيز عليها مفيداً لحرف الانتباه عن الأشياء المهمة، أي ما يجري في الأراضي المحتلة، المستوطنات، تطوير البنية التحتية، التطوير وما شابه. بالنسبة للفلسطينيين كانت التركيز على القدس مفيداً، فهم في حاجة ماسة للحصول على دعم من الدول العربية، والدول العربية لا تهتم البتة بما يصيب الفلسطينيين. ربما اهتمت الشعوب العربية، لكن القادة لا يهتمون، ومن ناحية أخرى يصعب عليهم التخلي عن السيطرة على الأماكن الدينية، لأن شعوبهم قد تثور. لذلك ركزت جميع الأطراف على القدس، متجاهلين المشكلة الحاسمة، التي اتخذت وجهة أخرى.

معي خرائط إسرائيلية، خرائط الوضع النهائي، وهي حول ما ينبغي أن تكون عليه التسوية على المدى البعيد. كيف يبدو الوضع في الخرائط؟ باختصار، ما يُدعى بالقدس تمتد على طول الطريق حتى نهر الأردن، يقسم هذا الامتداد الضفة الغربية إلى قسمين، مع وجود مدينة كبيرة في الوسط هي معاليه أدوميم. ثمة انقطاع آخر في الشمال عبر السامرة، يشمل بلدات إسرائيلية مأهولة. تحتفظ إسرائيل بالسيطرة على نهر الأردن، أريحا معزولة. الخلاصة أربعة تجمعات سكنية فلسطينية كبيرة، معزولة عن بعضها وعن القدس، ولكن ثمة إحياء أن نوعاً من صلة بلا معنى يمكن أن تنشأ بينها على المدى الطويل، لذلك تلك التجمعات محاصرة ومعزولة بالكامل. ما يُدعى بالقدس يمتد شمالاً حتى رام الله، وجنوباً حتى بيت لحم. إذا نظرت إلى الخريطة تلك هي المنطقة التي تقطعها مناطق الاستيطان

في الشمال والوسط والجنوب. وهي مصممة بطريقة ما على غرار سياسة جنوب أفريقيا في الستينات، حيث تكون التجمعات السكانية تحت إدارة محلية، وكل ما عدا ذلك في يد القوة السائدة، المصادر، الأراضي القابلة للاستخدام، وما شابه. ثمة بنية تطوير هائل للبنية التحتية على هذا الأساس، وما عدا ذلك نوع من الكذب.

الولايات المتحدة تدفع التكاليف كلها، بالطبع. هذا هو العرض الرائع الذي قدموه. ومعزل عما تكلموا عنه، المهم ما يجري فعليا على الأرض. وما يجري على الأرض يمثل تطبيقا لهذه السياسة. أخيرا، لا تستطيع التنقل لمدة نصف يوم بالسيارة في الضفة الغربية دون ملاحظة ما يجري على الأرض. ثمة صعوبة أكبر في التنقل في غزة، لأنها تكون مغلقة في العادة، لكن السياسة نفسها تُمارس هناك.

### التبعية الكولونيالية

الوضع خطير إلى حد بعيد. منذ الاحتلال في العام ١٩٦٧ وحتى العام ١٩٩٣، حرصت إسرائيل، وعندما أقول إسرائيل أعني الولايات المتحدة، على عدم حدوث تنمية في الأراضي المحتلة. ولكن بعد العام ١٩٩٣، عندما ذهب الصحافيون الإسرائيليون، الذين اعتادوا تغطية الأحداث في الأراضي المحتلة، إلى الأردن، صدموا بما شاهدوه وكتبوا عنه في الصحافة العبرية. الأردن بلد فقير، وإسرائيل دولة غنية. قبل العام ١٩٦٧، كان الأردنيون والفلسطينيون في الأردن يعيشون أوضاعا متشابهة. في الواقع، كان ثمة تطور أكبر في الضفة الغربية. ولكن في العام ١٩٩٣ كان الوضع شديد الاختلاف. في البلد الأفقر تطور في الزراعة، جامعات، مدارس، طرق، خدمات صحية، مختلف الأشياء، وفي الضفة الغربية لا يوجد شيء تقريبا. تمكن الناس من العيش بفضل تحويلات من الخارج، أو بواسطة الشغل في أعمال تتسم بالدونية في إسرائيل، لكن إسرائيل لم تسمح بالتنمية، وذلك ما أثار صدمة الصحافيين الإسرائيليين، وهذا ما تؤكدته الإحصاءات، أيضا. أهم عمل في هذا الصدد، ما قامت به سارة روي، الباحثة في هارفارد، التي أنفقت قدرا كبيرا من الوقت في قطاع غزة.

وإذا أردت تقديم نموذجين من أرقامها، في عام ١٩٩٣ كان استخدام الطاقة الكهربائية في غزة والضفة الغربية ثلثي كمية الاستخدام في مصر، ونصف كمية الاستخدام في الأردن. وهما بلدان فقيران. إسرائيل دولة غنية. كانت نسبة خدمات مرافق الصحة العامة والسكان في الضفة الغربية وغزة ٢٥ بالمائة بالنسبة للفلسطينيين، و ٥٠ بالمائة في مصر، و ١٠٠ بالمائة في الأردن. انخفض نصيب الفرد من الناتج الإجمالي المحلي، وكذلك مستوى انفاق الفرد، ثم تردى إلى مستويات أسوأ. وبعد ١٩٩٣ أصبح الوضع أسوأ. لذلك انخفض نصيب الفرد من الناتج الإجمالي المحلي، كما انخفض انفاق الفرد بنسبة ١٥ بالمائة في الضفة الغربية وقطاع غزة، كما تقول. حدث هذا رغم المساعدات الاجنبية المتدفقة، الأوروبية في الغالب، على تلك المناطق.

تردى الوضع في جوانب أخرى. حتى عام ١٩٩٣، سمحت الولايات المتحدة وإسرائيل بدخول المساعدات الإنسانية إلى المناطق. مُنح بالمساعدات الإنسانية المقدمة من الأمم المتحدة، لكنها قُيدت بعد العام ١٩٩٣. هذا جزء من عملية السلام. بعد أوسلو فرضت ضرائب باهظة، وكثير من التقييدات الأخرى، أنواع مختلفة من التضييق. وقد أغلق الباب أمام المساعدات الإنسانية في الوقت الحاضر. الأمم المتحدة تحتج، وهذا لا يهم. إذا كانت الأمم المتحدة تحتج بسبب إغلاق الباب في وجه المساعدات الإنسانية وهذا لا يلفت انتباه أحد، هنا، فالاحتجاج غير مهم. وهو لا يلفت الاهتمام، هنا، لأن أحدًا لا يذكره في أجهزة الإعلام، ليقول إن إسرائيل تمنع المساعدات الإنسانية، وأن الناس يتضورون جوعاً. ولكن ما يهم طالما أن الناس في الولايات المتحدة لا يعرفون شيئاً عن هذا الأمر. يمكن أن يعرف الناس في الشرق الأوسط، في أوروبا. ذلك لا يغير الوضع.

بالنسبة لأهداف أوسلو، تم التعبير عنها بطريقة مهذبة من جانب شلومو بن عامي أحد الحماة البارزين في إسرائيل، المعروف كحمامة أكاديمية، وهو الآن وزير الأمن في حكومة باراك، ووزير مؤقت للخارجية. في العام ١٩٩٨، أي قبل دخوله إلى الحكومة، وصف في كتاب أكاديمي أهداف أوسلو باعتبارها تفرض ما أسماه نوعاً من التبعية الكولونيالية الجديدة في الضفة الغربية وقطاع غزة. هذا الوصف صحيح إلى حد بعيد. ذلك ما استهدفته الولايات المتحدة من عملية السلام. بالنسبة للسكان من الصعوبة تلطيف وصف لموشي دايان قبل ٣٠ عاماً. كان في حزب العمل، بين قادة الحزب، وأحد المعروفين بتعاطفهم مع الفلسطينيين، وبواقعيته أيضاً. وصف ما ينبغي أن تكون عليه سياسة إسرائيل - والولايات المتحدة - قال على الفلسطينيين أن يعيشوا كالكلاب، ومن لا يعجبه يرحل، وسرى نتيجة هذه العملية. وهي سياسة الولايات المتحدة، وسوف تستمر بهذه الطريقة طالما وافقنا على السماح لها بذلك.

ترجمة بتصرف لنص محاضرة تشومسكي في معهد ماسوويتش للتكنولوجيا (ديسمبر/كانون أول، ٢٠٠٠).



## ملاحظات حول التأريخ الصهيوني وفكرة الترانسفير في سنوات ١٩٣٧ - ١٩٤٤

بيني هوريس

في سنة ١٩٤٨ تم، بصورة عملية، تنفيذ ترانسفير ضد غالبية العرب، من مناطق دولة إسرائيل المقامة حديثاً إلى المناطق العربية في فلسطين وخارجها. هذا الترانسفير الذي جرى تنفيذه لم يكن - حسبما زعم ناطقون عرب في وقت لاحق - ثمرة تخطيط مسبق أو تطبيقاً لخطّة عليا معدّة سلفاً ولا حتى ثمرة سياسة رسمية ومنهجية لزعماء اليعشوف. لكن لا شك أن فكرة الترانسفير كانت موجودة في خلفية تفكير زعماء اليعشوف (وعلى رأسهم دافيد بن غوريون) وقادة الجيش الإسرائيلي. وعندما انفجرت أزمة ١٩٤٧ - ١٩٤٨ وتفاقت، بدايةً، إلى حرب أهلية مع عرب فلسطين ومن ثم إلى حرب شاملة ضد دول عربية، أعطى هؤلاء الزعماء والقادة تعبيراً للفكرة وطبقوها وجعلوها واقعاً، سواء عن سبق إصرار ومعرفة أو عن تساوق مع الأحداث.

فكرة الترانسفير لم تولد في سياق سنة ١٩٤٨، بل هي ذات جذور عميقة في الصهيونية منذ تأسيسها. ويمكن العثور على تعبيرات متطابقة بشأن تأييدها في يوميات بنيامين زئيف هرتسل وفي كتابات وخطابات غيره من الزعماء الصهاينة مثل يسرئيل زنفويل ومناحيم أوشيشكين وأرئور روبين، منذ ما قبل الحرب العالمية الأولى. وعادة ما كان التعبير عن هذا التأييد يتم في إطار الأحاديث الشخصية والرسائل الخصوصية والاجتماعات المغلقة. على سبيل المثال كتب هرتسل في يومياته، منذ سنة ١٨٩٥، ما يلي:

ولدى امتلاك البلاد فإننا سنجلب فائدة مادية فورية على الدولة التي ستقبلنا. الأراضي الخاصة

من مناطق البلاد التي سيجري تسليمها لنا ينبغي علينا أن نستلها رويداً رويداً من أيدي أصحابها. والسكان الفقراء ستسعى لنقلهم خلف الحدود دون ضجيج، بواسطة منحهم عملاً في البلدان التي سينتقلون إليها. لكن في بلادنا سمنع عنهم إمكانية أي شغل... نقل الأراضي إلى سيطرتنا وإخراج الفقراء من دولتنا يجب أن يتما بنعومة وحذر»<sup>(١)</sup>.

على المستوى العلني وشبه العلني طرحت فكرة الترانسفير على جدول أعمال الحركة الصهيونية فقط في تموز / يوليو ١٩٣٧، عندما أضفت عليها اللجنة الملكية البريطانية برئاسة اللورد بيل شرعية رسمية، من خلال اقتراحها تقسيم أرض إسرائيل إلى دولتين: واحدة يهودية والأخرى عربية. وتكملة لذلك اقترح اللورد بيل أن تنقل إلى المنطقة العربية (طوعاً أو قسراً) غالبية العرب القاطنين في البقعة المعدة للدولة اليهودية. بصورة رسمية دار الحديث عن «تبادل سكاني» (وحوالي ألف ومائتين وخمسين يهودياً كان من المفترض أن ينتقلوا من الدولة العربية إلى تخوم الدولة اليهودية) لكن عملياً كانت الغاية تنفيذ ترانسفير أو طرد جماعي ضد العرب.

بالنسبة لزعماء صهيانية على شاكلة بن غوريون، ممن أيدوا بمثابرة سلامة البلاد، اتاح دمج فكرة الترانسفير مع برنامج التقسيم - حسبما قال بن غوريون ذاته - قبول البرنامج المقترح وعرضه على زملائهم في القيادة. وبدا ظاهرياً أن البرنامج يتماشى تماماً مع تطلعات بن غوريون الصهيونية، لكنه كان مستعداً لقبوله شريطة أن يشمل نقل العرب من تخوم الدولة اليهودية للمقترحة، لكي تقوم هذه الأخيرة بدون أقلية عربية كبيرة (وذا نزعاً احتمالية تقويضية).

عند هذا الحد يجدر أن نذكر طبعاً أن بن غوريون لم يسلم ببرنامج بيل، نصاً وروحاً. ولكنه في نهاية المطاف قبل سوية مع الحركة الصهيونية هذا البرنامج بامتعاض، وفقط كقاعدة للتفاوض مع البريطانيين حول توسيع رقعة المنطقة المعدة لليهود. ورأى بن غوريون في قبول البرنامج مرحلة أولى فحسب في تطبيق الصهيونية، التي تعني في جوهرها السيطرة على أرض فلسطين برمتها وحتى على أجزاء من شرق الأردن. والدولة اليهودية الصغيرة المقترحة كانت بالنسبة له لا أكثر من «رأس جسر لمواصلة التوسع اليهودي في البلاد». وطبقاً لما تقوله أنيثا شبير<sup>(٢)</sup> فإنه في مفهوم بن غوريون كان يتعين على اليهود في سنة ١٩٣٧ قبول الدولة المقترحة ومراكمة القوة، وعند ذاك توسيع حدود هذه الدولة حتى تصبح البلاد كلها في النهاية تحت قبضتهم.

ولقد عبّر بن غوريون عن الرغبة بالتوسع في مناسبات مختلفة. فمثلاً في الخامس من تشرين الأول / أكتوبر ١٩٣٧ كتب إلى ابنه عاموس أنه إذا جرى تسليم النقب فعلاً للعرب (حسبما ورد في توصيات لجنة بيل) فلا مهرب أمام الدولة اليهودية إلا أن تحتل، في نهاية الأمر، المنطقة بقوة السلاح «لأنه لا يمكن لنا تحمّل أن تبقى مساحات شاسعة من الأرض غير المأهولة خالية بينما في مقدورها أن تستوعب عشرات الآلاف من اليهود». وأضاف أيضاً: «وإذا ما اضطررنا إلى استخدام القوة فنستخدمها من غير تردد، لكن فقط حين لا يبقى أمامنا خيار آخر... إذا اضطررنا إلى استخدام القوة فليس من أجل طرد العرب من النقب أو من شرق الأردن، وإنما من أجل أن نؤمن لأنفسنا الحق الذي نستأمله في الاستيطان هناك»<sup>(٣)</sup>.

هذه الفقرة، التي تقرّبح الدولة اليهودية العتيدة في احتلال النقب وشرق الأردن من اجل الاستيطان اليهودي، شطبها بن غوريون تماماً من صيغة الرسالة نفسها التي ظهرت في كتابه: «رسائل إلى پولاً وإلى الاولاد» الصادر في سنة ١٩٦٨.

بين السنوات ١٩٣٧ - ١٩٣٨ كتّف بن غوريون الحديث لصالح قبول التقسيم. وفي الاجتماعات المغلقة أكثر من التصريح بمثابرة وغلواء لصالح الترانسفير. لكن في النصف الثاني من سنة ١٩٣٨، وبعد أن تنكرت حكومة بريطانيا لاقتراحات لجنة بيل بما في ذلك اقتراح الترانسفير، فهم بن غوريون أن من الأفضل اسقاط الموضوع عن جدول الأعمال العام. غير أن زعماء صهيانية آخرين عادوا إلى طرحه على فترات متقطعة في سنوات الأربعين الأولى، وطرح الموضوع مجدداً على جدول أعمال الحركة الصهيونية في السنوات ١٩٤٤ - ١٩٤٥ عندما تبنّى حزب العمال البريطاني فكرة الترانسفير في برنامجهم. لكن بن غوريون فهم أن أية تصريحات زائدة في تأييد الترانسفير ستلحق الضرر بالحركة الصهيونية، وأن من الأفضل عدم الإدلاء بتصريحات علنية في هذا الخصوص، بل وحتى تقليل التطرق إلى الموضوع في الغرف المغلقة. في أعقاب هذا التحول اهتم بن غوريون وسائر زعماء الصهيونية بأن تشطب أو تحفظ طيّ الكتان تصريحاتهم السابقة المؤيدة للترانسفير بكل قوة. وبعد قيام الدولة واصل زعماء الصهيونية جهودهم الرامية إلى اخفاء اقوال صادرة عنهم في الموضوع قبل ١٩٤٨.

في السنوات الاخيرة تسكّل هذا الصمت والشطب إلى عملية التاريخ الصهيونية، الرسمية وشبه الرسمية. وفي ايامنا يمكن أن نقرأ ابحاثاً مطوّلة حول سنوات الثلاثين والأربعين يكاد لا يرد ذكر فيها لفكرة الترانسفير والمجداب زعماء الصهيونية إليها.

ففي كتابها «حرية الحمامة»، الذي يقع في ٥٨٣ صفحة خصصت أنيتا شبيرا لموضوع الترانسفير في التفكير الصهيوني صفحة ونصف الصفحة فقط، وكتبت فيها أنه في سنوات الأربعين «عارض بن غوريون الترانسفير القسري» ورأى «في البرنامج برمته لا أكثر من أضغاث أحلام». وفي الاصل، اضافت، فإن فكرة الترانسفير في تلك السنوات «استندت على تجربة تبادل السكان بين تركيا واليونان، التي اعتبرت ايجابية، واصبحت جزءاً من الأفكار الرائجة في العالم الواسع»، ما معناه أن الفكرة كانت مقبولة وشرعية. الفارئ غير المطلع يفهم من كتاب شبيرا أن زعماء الصهيونية لم يتطرقوا بجديّة إلى فكرة الترانسفير ولم يتعاملوا معها، ورواها فيها أمراً عابراً وهاشمياً وغير واقعي، سواء في سنوات الثلاثين أو في سنوات الأربعين أي مجرد أضغاث أحلام فحسب (كما يفهم من اقوال شبيرا أن الفكرة لا تشوبها شائبة) <sup>(٤)</sup>.

في الفقرات المعدودة نفسها لا تنطرق أنيتا شبيرا البتة إلى آراء بن غوريون الحاسمة حول الموضوع في ١٩٣٧ - ١٩٣٨، والتي تحدث فيها بصراحة تامة عن تأييده للترانسفير القسري الذي يعني بكلمات بسيطة للغاية: طرد جماعي - يجري تنفيذه من طرف حكومة بريطانيا أو من طرف الكيان اليهودي، لدى انشائه. وتتقاضى شبيرا عن بروتوكولات اجتماعات ادارة الوكالة اليهودية وبروتوكولات هيئات أخرى، في اجتماعات مغلقة أو شبه مغلقة، أطلق خلالها بن غوريون وجميع زعماء الصهيونية

تقريباً أقوالاً حول تأييد فكرة الترانسفير في سنوات الثلاثين المتقدمة وكذلك في سنوات الأربعين. ثمة مؤرخ آخر على هذا النسق هو شبتاي طيفت، ففي مؤلفه ( تبلور فكرة الترانسفير في التفكير الصهيوني )، الذي صدر في سنة ١٩٨٩، يكتب أن موضوع الترانسفير « لم يكن مطروحاً على جدول أعمال الإدارة الصهيونية » قبل ١٩٣٧. وبموجب ما يقوله فإن موقف بن غوريون من الموضوع تغير في أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات « من قبول ( الفكرة ) إلى الرفض التام للترانسفير القسري وكذلك للترانسفير الاختياري » (١).

لا نعرف على ماذا تستند أحكام هذين المؤرخين. لكن يبدو لي أن التقليل من أهمية عامل الترانسفير في تفكير رؤساء اليشوف وأقوالهم ومخططاتهم السياسية في الثلاثينات والأربعينات لدى أمثال هذين المؤرخين، في أحد جوانبه، نتاج توجيه أيديولوجي. وفي جانب آخر، حصيلة ملازمة لمنهج بحثي مبتور - منهج يعتمد، زيادة عن اللزوم، على تصريحات علنية لسياسيين ( بينما يعرف الجميع أن تصريحات كهذه بالذات لا تتسم بالجديّة والشفافية ) وعلى مصادر غير موثوقة وإن صدرت على مرّ السنوات في كتب، مثل مجاميع الخطابات والرسائل والمذكرات التي خضعت للتحريّر والاستنساخ قبل دفعها إلى المطبعة. وفي هذه الكتب والمجاميع أعمل المحررون على اختلافهم - بمن فيهم أصحاب الشأن أنفسهم قلم الشطب والتصحيف، وأحياناً بلا حدود، بحق النصوص الأصلية. وما حصل فعلاً أن هؤلاء المؤرخين اعتمدوا مثلاً، على البروتوكولات الرسمية حول أبحاث المؤتمر الصهيوني العشرين المنعقد في آب / أغسطس ١٩٣٧، والتي رأت النور في سنة ١٩٣٨، ولم يكلّفوا أنفسهم عناء إيجاد وتفحص البروتوكولات الأصلية الأولية التي لم تخضع لمقص الرقابة (٢).

لو أنهم فعلوا ذلك لكانوا اكتشفوا على الفور الأشياء الكثيرة التي تم حذفها، ورأوا أن موضوع الترانسفير احتل مكاناً مركزياً في أبحاث هذا الكونغرس وخصوصاً في تصريحات حايم وايزمن ودافيد بن غوريون، رئيساً الحركة الصهيونية وقتذاك. ولو أنهم تفحصوا المصادر الأولى لرأوا كانوا اكتشفوا أن بن غوريون في رسائله خلال الفترة بين ١٩٣٧ - ١٩٣٨ أسهب أيضاً في الحديث عن الموضوع وتبحر فيه، وقد حذف مقاطع من أقواله من كتابه « رسائل إلى باولا والأولاد »، الذي رأى النور بعد تلك الفترة بثلاثين سنة.

نسي هؤلاء المؤرخون قاعدة أساسية في التاريخ تتمثل في ضرورة الشكّ في المنشورات الرسمية وضرورة السعي للوصول دوماً إلى المصدر. وهذا الأمر صحيح بشكل خاص عندما يدور الحديث عن حركة قومية أيديولوجية منهكة في نزاع وجودي مع جيرانها، وتضع في رأس سلم أولوياتها واهتماماتها غاية تحقيق النصر وليس القيم الأخلاقية والعدالة الشاملة، وبكل تأكيد ليس على الدقة التاريخية. ومن يعتمد على مراجع صدرت بصورة رسمية عن منشورات مؤسسات الحركة الصهيونية، فإن وقوعه في الخطأ أمر شبه حتمي. فما الذي قاله زعماء الصهيونية حقاً في ١٩٣٧ - ١٩٣٨ وفي الأربعينات؟

بموجب كتاب البروتوكولات الرسمي للحركة الصهيونية، الذي يحمل عنوان « المؤتمر الصهيوني العشرون والدورة الخامسة لمجلس الوكالة اليهودية، زيوريخ، ٣ - ٢١ آب / أغسطس ١٩٣٧ : تقرير

«مقتضب»، فإن بن غوريون، الذي ألقى خطابه السياسي في ٧ آب / أغسطس، لم يتطرق البتة إلى موضوع الترانسفير، لكن عند معاينة الملف ذي الصلة في الأرشيف الصهيوني المركزي<sup>(٧)</sup>، الذي جمعت فيه مختصرات العديد من الخطابات، نثر في خطابه على الأمور التالية:

«ينبغي علينا أن ندقق بعناية فيما إذا كانت مسألة النقل ممكنة، وفيما إذا كانت ضرورية وأخلاقية ومفيدة. نحن لا نرغب بالطرد. نقل السكان سبق أن حصل حتى الآن، في الغور وفي الساحل وفي أماكن أخرى. وأنتم تعرفون نشاط الصندوق القومي في هذا المجال. الآن يجب أن يتم تنفيذ النقل على نطاق مغاير تماماً.

في أنحاء كثيرة من البلاد لن يكون الاستيطان اليهودي الجديد ممكناً إلا بواسطة نقل الفلاحين العرب. ولقد تعاملت اللجنة (لجنة بيل) مع هذه المسألة بجدية، ومن المهم أن هذا البرنامج جاء من طرف اللجنة وليس من طرفنا... نقل السكان هو الذي يجعل خطة الاستيطان الشاملة ممكنة. ومن حسن حظنا أنه لدى الشعب العربي مناطق شاسعة وخالية من الأرض. والقوة اليهودية في البلاد، الآخذة في التعاطم، ستزيد أيضاً في إمكاناتها لتنفيذ نقل السكان على نطاق واسع. ويجب عليكم أن تتذكروا أن هذه الطريقة تطوي كذلك على فكرة إنسانية وصهيونية مهمة، تتمثل في نقل أجزاء من شعب إلى بلادهم واستيطان أراضي خالية (في الاقطار العربية). ونحن نؤمن بأن هذه العملية أيضاً تقربنا أكثر فاكثراً من الاتفاق مع العرب».

انتبهوا: بن غوريون تحدث هنا عن إمكانية أن يكون الكيان اليهودي، الآخذ في التعاطم، هو الذي ينفذ الترانسفير ضد العرب والقوة، كما يستدل من أقواله. ولقد نطق بأقوال مماثلة أيضاً في أبحاث مؤتمر المجلس العالمي لـ «اتحاد عمال صهيون»، الذي عقد قبل الكونغرس الصهيوني العشرين بأيام معدودة: «لو أنهم ينفذون النقل القسري، لكان هذا انجاز كبير على صعيد الاستيطان، فبالنقل القسري ستكون لنا مساحات شاسعة»<sup>(٨)</sup>.

أما وايزمن، الذي ألقى خطاباً سياسياً هاماً في ٤ آب / أغسطس ١٩٣٧، فإنه على ما يبدو تطرق بإيجابية وإسهاب إلى فكرة الترانسفير، بل وحتى عرض خطة ترانسفير عينية. لكن لم تحفظ كلمة واحدة من أقواله هذه في البروتوكول الرسمي الذي نشرته الحركة الصهيونية في وقت لاحق، كذلك لم تحفظ أوراق البروتوكول الأصلية. ما تم حفظه هو البروتوكولات الأصلية لخطابات متحدثين آخرين في الكونغرس تعرضوا إلى أقوال وايزمن.

موشيه غليكسون، محرر «هآرتس»، قال مثلاً: «... ثمة بيننا متحمسون يؤمنون بإمكانية إخراج مئات آلاف العرب من الدولة اليهودية بسرعة فائقة، بطريقة عين. الدكتور وايزمن، الذي يعد أكثر حذراً من كثيرين غيره يؤيدون اقتراحه، قال هنا إنه يمكن حسب رأيه خلال ٢٠ سنة نقل مئة ألف عربي إلى الدولة العربية. أي بمعدل ٥ آلاف نسمة لكل سنة... والدكتور وايزمن حكى لنا عن خطة انشاء صندوق لاستيطان كبير (خاص بالعرب الذين سيتم نقلهم)... لكن يبدو لي أنه ينبغي إظهار تخوف... لأنه لن يتوجد كثير من الفلاحين العرب يوافقون على مفادرة الدولة اليهودية. وبطريق الإكراه لن نستطيع إخراج العرب من الدولة اليهودية. إن عملية استيطان لن تشجع الفلاحين

العرب على الخروج إلى غور الأردن الفقير».

كذلك تطرق مناحيم أوسيشكين إلى ما قاله وايزمن «عندما سمعت أقوال الزعيم الأوحدي في حركتنا، وايزمن، حول برنامج ترانسفير ٣٠٠ ألف عربي إلى خارج الدولة اليهودية، قلت في قرارة نفسي: سبحانه الله، إلى هذا الحد تغفل هذا الوفاء أيضاً في صفوف الأشخاص العظماء.. فجأة يغادر محمد دولتنا. لماذا؟ هل ثمة أمل بأن يوافق العرب القاطنون في بلادنا، عن طيب خاطر، على تسليمنا ملايين الدونمات هذه؟. ثانياً، إذا لم يوافقوا على ذلك، هل ثمة أمل بأن نجبرهم على ذلك بواسطة طرف ما (يقصد البريطانيين)».

حتى آرثور روبين، الممدود على المعتدلين بين زعماء الحركة وأحد مؤسسي «بريت شالوم» (ميثاق السلام)، أيد الترانسفير وقال في ١٦ آب / أغسطس: «بدايةً يجب أن تجهّز في الدولة العربية أرضاً مناسبة من أجل الفلاحين، وعندما فقط يجب أن نحاول جلبهم إلى هناك طوعاً قدر الإمكان، وفقط إذا لم توجد طريق أخرى نفعل ذلك عن طريق التجريد من الملكية». وأضاف: «إذا لم نفعل ذلك فسنضطر لأن نمنح الأقلية العربية في دولتنا «حقوقاً متساوية»<sup>(١١)</sup>.

وقد عرض وايزمن موضوع الترانسفير أيضاً في أوائل الأربعينات أمام مجموعة من السياسيين الإنجليز وغيرهم. فمثلاً في ٢٠ كانون الثاني / يناير ١٩٤١ التقى سفير الاتحاد السوفييتي في لندن، إيفان مايسكي. ونقل عن هذا اللقاء تقريراً إلى زملائه في الحركة بالعبارات التالية:

«تحدث الإنثان حول حلول ممكنة (لمشكلة أرض إسرائيل) بعد الحرب.. السيد مايسكي قال إنه يجب تنفيذ تبادل سكاني. د. وايزمن قال إنه إذا أمكن نقل نصف مليون عربي سيكون في مقدور مليوني يهودي أن يأتوا مكانهم. وهذا الأمر سيكون، بطبيعة الحال، مرحلة أولى فقط، وما سيحدث بعد ذلك هو أمر يقرره التاريخ. علق مايسكي بقوله إنه في روسيا أيضاً يتوجب عليهم التعامل مع تبادل سكان.

فقال د. وايزمن إن المسافات في أرض إسرائيل أقصر. فهم (يقصد اليهود) سينقلون العرب فقط إلى العراق أو شرق الأردن. وسال مايسكي: «لن تنشأ صعوبات نتيجة لنقل سكان بلد جبلي إلى السهول؟، فردّ د. وايزمن أنه يمكن البدء بالعرب في غور الأردن. فضلاً عن ذلك فإن الظروف في شرق الأردن لا تختلف كثيراً عن الظروف في جبال أرض إسرائيل... د. وايزمن (أضاف) أنهم (أي اليهود) لا يستطيعون أن يتعاملوا معهم (أي العرب) كما تنوي السلطات الروسية، مثلاً، أن تتعامل مع العناصر المتخلفة من السكان في الاتحاد السوفييتي. كذلك فإنهم (اليهود) غير راغبين بفعل ذلك»<sup>(١٢)</sup>.

لم يكن الخوض في فكرة الترانسفير، كحلّ للمشكلة العربية في أرض إسرائيل، مقتصرًا على القيادة الصهيونية. ففي تشرين الأول / أكتوبر ١٩٣٩ اقترح هاري سانت جون فيلبي، للمستشرق الإنجليزي ومستشار الملك السعودي عبد العزيز بن سعود، على القيادة الصهيونية وعلى موظفين رسميين بريطانيين التسوية التالية: تسليم أرض إسرائيل كلها لليهود ويجري العمل على منح استقلال للعرب وإقامة دولة عربية وحدوية - فيدرالية تضم الدول العربية القائمة (السعودية، العراق، سوريا،

الأردن، الخ... ) تحت قيادة بن سعود. ويظل في مقدور الدولة اليهودية العتيدة أن تكون هي أيضاً مشمولة في إطار الفيدرالية. وعندما يخرج المشروع إلى حيز التنفيذ وينقل عرب أرض إسرائيل إلى الدول العربية يهتم اليهود بأن يدفعوا لابن سعود مبلغ عشرين مليون جنيه استرليني. ويبقى سكان عرب في فلسطين فقط في البلدة القديمة من القدس التي تصبح «فاتيكان صغرى» شرق أوسطية.

وقد فرح وايزمن وموشيه شرتوك (شاريت) باقتراح فيلبي هذا، وإن اعتقد شرتوك أنه يجب توظيف قسم من مبلغ العشرين مليون لتمويل تأهيل عرب فلسطين في أماكنهم الجديدة (لكن شرتوك بدا، في وقت لاحق، يتحفظ من فكرة الفيدرالية العربية) -<sup>(١١)</sup>. وفي السنوات التالية طرح وايزمن، مراراً وتكراراً، اقتراح فيلبي أمام سياسيين بريطانيين وأمريكيين وغيرهم.

في ١٥ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٤١ كتب بن غوريون على خلفية اقتراح فيلبي وتنافس مع وايزمن على زعامة الحركة الصهيونية - مذكرة سياسية شاملة بعنوان «خطوط عامة للسياسة الصهيونية». وفي الصيغة الإنجليزية من هذه المذكرة (أعدت، على ما يبدو، لإقناع القيادة الصهيونية في بريطانيا والولايات المتحدة وربما لإقناع بعض السياسيين في هاتين الدولتين) عثر بن غوريون، في إسهاب، عن وجهة نظره حيال موضوع الترانسفير.

ويجدر بنا أن نقبض بتوسع من هذه المذكرة :

توقع بن غوريون أن يكون ثلاثة حتى خمسة ملايين يهودي في حاجة إلى مأوى، عندما تضع الحرب العالمية الثانية أوزارها. وهؤلاء سيتم نقلهم واستيعابهم في فلسطين (التي ينبغي أن تشمل مياه نهر الليطاني أيضاً) خلال «مدة زمنية قصيرة». وليست هناك ضرورة لأن يهاجر عرب فلسطين، لكن إذا كانت ثمة مشكلة عربية فهي كامنة في ضحالة السكان في بلدان مثل سورية والعراق. هذه الدول «محتاجة إلى سكان إضافيين، وستجني منفعة ولن تعاني إذا ما استوعبت قسماً من عرب أرض إسرائيل أو حتى كلهم».

وإلى هذا التمهيد أضاف بن غوريون الأقوال التالية :

عند تفكيرنا بدولة يهودية في المستقبل القريب فإن أكثر ما نحتاج إليه هو الفحص الإضافي. أ- ترانسفير: ثمة أشخاص، في بريطانيا والولايات المتحدة، يقترحون ترانسفير ضد عرب فلسطين صوب العراق وسوريا، باعتبار ذلك الحل الأفضل لـ «المشكلة العربية». علينا أولاً تحري ما إذا كان مثل هذا الترانسفير عملياً، وثانياً ما إذا كان ضرورياً.

يصعب تخيل ترانسفير شامل وتام من دون قسر، بل من دون قسر لا يعرف الرحمة. طبعاً هناك شرائح من السكان غير اليهود في فلسطين (Palestine) لن تقارم النقل في أوضاع مريحة إلى بلدان مجاورة - مثل الدروز وبعض قبائل البدو في غور الأردن والجنوب والشرسك وربما حتى النابطة (طائفة شيعية في شمال فلسطين).

كذلك لن يكون من الصعوبة بمكان أن يوطن في البلدان العربية المجاورة ذلك القسم من السكان العرب المؤلف من مزارعين وعمال زراعيين لا يملكون أراضي. لكن من الصعب توقع أن يوافق القسم الأكبر من السكان العرب، من الفلاحين وسكان المدن (وهي باغليبتها زراعية) على الانتقال

بجماهيرهم الغفيرة (إلى البلدان المجاورة) طوعاً، مهما تكن الاغراءات الاقتصادية المعروضة عليهم. إن إمكان الترانسفير القسري للسكان على نطاق واسع قد ثبت بالدليل عندما تم ترحيل اليونانيين من تركيا بعد الحرب الأخيرة (الحرب العالمية الأولى). وقد شمل ذلك ملايين البشر الذين كانوا متجنزين عميقاً في الأرض. وفي الحرب الحالية (الحرب العالمية الثانية) فإن فكرة ترانسفير السكان أصبحت شعبية أكثر فأكثر، لكونها أكثر السبل العملية أمناً لحل مشكلة الأقليات القومية الصعبة والخطيرة. لقد أدت الحرب، حتى الآن، إلى إعادة توطين عدد كبير من الناس في أوروبا الشرقية والجنوبية. وعمليات النقل الكبيرة للسكان في أوروبا الوسطى والشرقية والجنوبية تحتل مكاناً مهماً وأخذاً في التصاعد في خطط التسوية لما بعد الحرب.

إنما لن يكون من الحكمة والأمان من جانبنا أن نحث على ترانسفير قسري ضد السكان العرب من أرض فلسطين، بل وحتى أن نترقب ذلك. لقد كان تبادل السكان بين اليونان وتركيا نتيجة لانتصار تركي ساحق على اليونانيين. وخروج الألمان من دول البلطيق ومن تيرول الإيطالية في بداية هذه الحرب (الحرب العالمية الثانية) تحقق تنفيذاً لبند في اتفاق سياسي واسع النطاق بين الدول العظمى. وإن أعداداً كبيرة من الناس، في وسط الأمم الواقعة تحت الاحتلال، يجري نقلها الآن دون رحمة من قبل النازيين، ويمكن الافتراض بأن انتصار الحلفاء سيمكن البولونيين والتشيك والروس وربما غيرهم بين المنتصرين من اقتلاع أعداد كبيرة من الألمان من المناطق المحررة. غير أن العرب، الذين لم يساعدوا الحلفاء كثيراً وبدؤوا أكثر ميلاً لجهة النازيين، لم يكونوا عملياً طرفاً في الحرب. وبصورة رسمية فهم أصدقاء للحلفاء، وخصوصاً بريطانيا العظمى (على الأقل طالما أن هتلر لم يغز الشرق الأوسط). ولذا فمن الصعب ترقب أن تنفذ المجترة المنتصرة ترانسفير قسرياً ضد العرب من فلسطين بدافع أكرام الشعب اليهودي. وعليه فسيكون من الخطأ - من ناحية سياسية وأكثر منها من ناحية خلقية - أن نحث على ترانسفير قسري ضد العرب.

هل يمكن التفكير بترانسفير طوعي؟ سيكون من التسرع الادعاء بأنه في الأحوال جميعاً وتحت أي ظرف لن يتم ترانسفير كهذا. ولكن كان بالإمكان أن نقنع الدول العربية المجاورة، وبالأخص سوريا والعراق، أن لها مصلحة حيوية في زيادة عدد سكانها العرب وتعزيز اقتصادها ووضعها السياسي حيال تركيا وإيران من خلال المشاركة في ترانسفير كهذا، فإن أعداداً معينة من العرب في فلسطين ربما تكون مستعدة، مقابل امتيازات اقتصادية جديدة، لأن تغادر وتستوطن في سوريا والعراق. لكن حتى إذا تحقق هذا فسيقتصر الترانسفير على جزء من السكان العرب فقط. ولا يمكن توقع أن تغادر غالبية العرب طوعاً خلال المدة الزمنية القصيرة للمتصلة عملياً بمشكلتنا (أي مدة هجرة ثلاثة - خمسة ملايين لاجئ يهودي واستيعابهم).

لإعاني الواثق أن وجود حوالي مليون عربي في فلسطين، حتى لو تسبب ذلك في صعوبات سياسية وفي مشاكل (أخرى) للدولة اليهودية، يجب ألا يعيق الهجرة والاستيطان (من جانب اليهود) على نطاق واسع (واقصد توطين ملايين اليهود في أرض إسرائيل الغربية فقط). ... ولذا ينبغي عدم زيادة العبء على كاهل نشاطنا السياسي - الذي هو أصلاً نشاط معتقد للغاية - بموضوع الترانسفير ضد



العرب . في الوقت نفسه ينبغي عدم تثبيت عزيمة أشخاص آخرين، بريطانيين أو أمريكيين يؤيدون الترانسفير والحوّل دون حثهم على ذلك، لكن يحظر علينا نحن جعل الموضوع جزءاً من برنامجنا (السياسي) .

إن ذلك لن يسهّل، في شيء، مهمتنا بل يجوز أيضاً أن يشكل عنصر تقويض لمكانتنا الأخلاقية وأن يشوّه أكثر فأكثر الصورة الحقيقية للوضع في أرض إسرائيل، وتلتبس بالتالي الحقيقة الأساسية التي مؤداها أن أرض إسرائيل في الوضع الحالي، في ظل سلطة سياسية مناسبة، بمقدورها أن تستوعب ملايين اليهود دون حاجة إلى نقل العرب أو مضايقتهم . وأننا لفخرون بواقع أن استعمارنا ليس فقط عدم طرد العرب من أمانهم، وإنما أدى أيضاً إلى ازدياد عدد السكان العرب في مناطق الاستيطان اليهودي .

وفي الوقت الذي ينبغي علينا عدم التعهد بأية طريقة، بتنفيذ ترانسفير قسري يجب أن نعد خططا لترانسفير طوعي - بأعداد محدودة طبعاً - بمساعدة البلدان العربية المجاورة . وفي اتصالنا مع زعماء عرب خارج فلسطين علينا أن نتأكد من مدى جاهزيتهم للتعاون معنا في هذا الموضوع . في موقع آخر من المذكرة اضاف بن غوريون يقول، ضمن سياق حديثه عن كيفية « السلوك حيال العرب في الدولة اليهودية » :

... الدولة اليهودية الحديثة العهد ستواجه مشكلة وجود جماهير عربية غفيرة فيها . ولا ضرورة للقول إنه يتوجب على دولة يهودية أن تكون قائمة على قاعدة المساواة التامة لجميع مواطنيها... وستكون للدولة اليهودية مصلحة حيوية، أخلاقية وسياسية واقتصادية، في أن ترفع تدريجياً وبمناظرة مستوى معيشة العرب داخلها وكذلك مستواهم الاجتماعي والثقافي أسوة بمستوى اليهود... غير أن وجود زراعة وصناعة بدائيتين في البلاد، تعتمدان على العمل الرخيص، سيعين بالتأكيد التطور الطبيعي للصناعة والزراعة اليهودية، اللتين تعتمدان بالضرورة على مستوى أرفع بكثير .

كذلك، فإن الحياة السياسية العامة في دولتنا من شأنها أن تتضرر من وجود جماهير أمية ومتخلفة . والأمر نفسه ينسحب أيضاً على علاقاتنا مع الدول العربية المجاورة، التي قد تتأثر من أوضاع العرب داخل الدولة اليهودية . لكن في النهاية فنحن، كيهود، لا نستطيع التغاضي عن المطالب الأخلاقية، فأرض إسرائيل (Bretz Israel) هي أرض الأنبياء... ومن واجب شعبنا المستعاد (إلى وطنه) أن يحمل على عاتقه الدلالات الأخلاقية لتاريخنا، سواء في علاقاتنا الداخلية أم في علاقاتنا مع جيراننا . تأسيس مجتمع يقرم على قاعدة الرسالة الرئيسية لليهودية : « أحب لجارك كما تحب لنفسك » . وهذا ما ينبغي أن يكون القاعدة لدستور الدولة اليهودية في فلسطين (Palestine)، وسلوكنا حيال المواطنين العرب في دولتنا يجب أن يكون مماثلاً لسلوكنا حيال اليهود .<sup>(١٢)</sup>

عند هذا الحد يمكن إجمال هواجس بن غوريون في موضوع الترانسفير في تشرين الأول / أكتوبر ١٩٤١ على النحو الآتي :

أ - أيد الترانسفير، بشكل مطلق، وخصص للموضوع الكثير من تفكيره .  
ب - لكنه آمن - أو على الأقل قال إنه آمن - بأن الهجرة اليهودية الهائلة والاستيطان الكبير يمكن

تحقيقهما حتى لو لم ينفذ ترانسفير على نطاق واسع ضد العرب .  
 جـ- صحيح أنه ما من شائبة خلقية في الترانسفير القسري، وربما سيأخذ الموضوع شرعية دولية في مجرى الحرب العالمية الثانية، لكن، يبدو أن بريطانيا لن توافق على تنفيذه بعد انتهاء المعارك .  
 د- ترانسفير ضد قسم من السكان العرب في فلسطين على الأقل هو أمر ممكن ومرغوب فيه، ويجدر تنفيذه بالتعاون مع زعماء الدول العربية المجاورة .  
 هـ- الحركة الصهيونية لا تستطيع أن ترفع لواء الترانسفير القسري لأسباب سياسية، إذ من شأن ذلك أن يمسّ التأييد الجارف للصهيونية .  
 و- غير أن الحركة الصهيونية لا ينبغي أن تمنع تأييد الفكرة، بل وحتى الحثّ على تنفيذها من جانب أوساط بريطانية أو أمريكية .  
 ز- يجب معاملة الأعداد الكبيرة من العرب الذين سيبقون في البلاد باحترام، تماماً كما لو أنهم يهود (« أحبّ لجارك كما تحبّ لنفسك ») .  
 ح- لكن لا بدّ من الافتراض بأن وجود عرب كثيرين في الدولة اليهودية الحديثة الناشئة سيؤدي إلى مشاكل مختلفة، سياسية وغيرها .

كانت جلسات إدارة الوكالة اليهودية أكثر سرية من المؤتمرات الصهيونية . ويمكن القول إنه إذا كان ثمة مكان شعر فيه زعماء الصهيونية بالأمان وبأن تصريحاتهم ستحفظ بسرية ولن يتم تسريبها، بحيث يستطيعون أن يتفوهوا ( بهذا القدر أو ذاك ) بكل ما يهيجسون به، فإنه توفّر في هذه الجلسات . في جلسة إدارة الوكالة اليهودية في ١٢ حزيران / يونيو ١٩٣٨ قال بن غوريون :  
 « أنا أساند الترانسفير القسري . ولا أرى في ذلك ما ينافي الأخلاق » (١٣) .  
 وفي جلسة إدارة الوكالة في ٧ أيار / مايو ١٩٤٤ ، التي بحث المشتركون خلالها قرار الهيئة التنفيذية القومية لحزب العمال البريطاني (الذي أيد الترانسفير) ، ساد بين الحاضرين إجماع على تأييد الترانسفير ( ولم يميزوا في الجلسة بين ترانسفير طوعي أو قسري ) - نفس الإجماع الذي سبق أن تبلور في جلسات هذه الإدارة في ١٩٣٧ - ١٩٣٨ . وتمحور النقاش ليس حول الفكرة ذاتها وإنما حول السبيل الذي يتوجب على رؤساء الحركة الصهيونية سلوكه للتعبير والتعبير العلني بشأن قرار حزب العمال . كان السؤال المطروح فيما إذا كان التأييد العلني للترانسفير، من جانب زعماء اليمين، سيلحق الضرر بالصهيونية . لكن بالتوازي مع ذلك طفا على السطح مرة أخرى الموقف من فكرة الترانسفير . وكان أول المتكلمين موشيه شرتوك ( شاريت ) ، رجل حزب ماباي، المعتدل، الذي أصبح وزيراً للخارجية في حكومة إسرائيل بعد ذلك بأربع سنوات . قال : « يمكن أن يشكل الترانسفير دوة التاج، المرحلة الأخيرة في التطور السياسي، إنما ليس نقطة الانطلاق بحال من الأحوال . من خلال ذلك ( أي من خلال الكلام السابق ) لا وانه ) نجد قوى هائلة ضد الموضوع ونفسه سلفاً ... » وأضاف :  
 « ماذا سيحدث عندما تقوم الدولة اليهودية؟ ... من الجائز جداً أن تكون النتيجة ترانسفير ضد

العرب».

هكذا تكلم في سنة ١٩٤٤، وهكذا تنبأ بشأن ١٩٤٨.

وتلاه بن غوريون فتكلم بمنتهى الصراحة:

عندما سمعت أقوال المتكلمين انتابني بعض الأفكار الصعبة.. لكن توصلت إلى نتيجة مفادها أن من الأفضل أن يبقى هذا الأمر ضمن برنامج حزب العمال.. لو سأل سائل ماذا يجب أن يكون برنامجنا، لما خطر على بالي أن أقول له ترانسفير... لأن الكلام عن هذا من شأنه إلحاق الضرر من ناحيتين:

١- يمكن أن يلحق الضرر بنا في أوساط الرأي العام العالمي، لأنه يخلق انطباعاً وكأنه لا مكان (لمزيد من اليهود) في فلسطين من غير طرد العرب.. والضرر الثاني هو أن إعلاناً كهذا سيجعل العرب واقفين على أرجلهم الخلفية (أي سيرعبهم ويجعلهم ينتفضون).

وبخصوص فكرة الترانسفير ذاتها أضاف بن غوريون: «الترانسفير ضد العرب أسهل كثيراً من أي ترانسفير آخر. ثمة دول عربية في المنطقة... ومن الواضح أنه إذا تم إرسال العرب فهذا الأمر سيحسن أوضاعها وليس العكس»<sup>(١٤)</sup>.

بالروحية نفسها تكلم أيضاً سائر أعضاء إدارة الوكالة اليهودية الذين شاركوا في الجلسة ذاتها. \* يتسحاق غرينباوم، الذي أصبح وزيراً للدخالية في حكومة إسرائيل سنة ١٩٤٨، قال: هناك مصلحة عربية في تأييد الترانسفير، وهي تكمن في زيادة سكان العراق بالمزيد من العرب. ووظيفة اليهود أحياناً تتمثل في تفتيح أعين الغويم على أمور لا تزال غائبة عن رؤيتهم... إذا كان بالإمكان، مثلاً، أن نخلق بصورة اصطناعية ظروفاً في العراق تجذب العرب من فلسطين للهجرة إلى هناك، فلا أرى في ذلك أي إثم أو جريمة.

\*ياهو دوبيكين، من رجال ماباي، ومدير دائرة الهجرة في الوكالة اليهودية، قال: «ستبقى في البلاد أقلية (عربية) كبيرة ويجب اخراجها. لا مكان لكوابنا الداخلية».

\*اليعزر كابلان، من زعماء ماباي، ووزير المالية في حكومة إسرائيل سنة ١٩٤٨، قال: «في مسألة الترانسفير لذي فقط طلب واحد هو ألا نتناقش فيما بيننا... من شأن ذلك أن يلحق بنا ألدح الأضرار حيال الخارج».

\*دوف يوسف، المستشار القضائي لإدارة الوكالة اليهودية وفيما بعد وزير القضاء في حكومة إسرائيل، قال: «إنني مؤيد لرأي السيد كابلان».

\*موشيه حايم شيرا، رجل «هيوغيل همزاحي» ووزير الهجرة والصحة في حكومة إسرائيل سنة ١٩٤٨، قال إنه ينضم في هذا الموضوع إلى دوف يوسف.

\*فيرنر دافيد ستور، ليبرالي معروف ومن رؤساء الجامعة العبرية، قال: «لا أنظر إلى الترانسفير باعتباره مسألة أخلاقية أو غير أخلاقية... إنه أمر ما كنت أرفض التدقيق فيه...».

عادت فكرة الترانسفير وطرحت من جديد في سياقات مختلفة ومتعددة. ودائماً كان ميل الأغلبية،

وبالذات بن غوريون، لجهة تأييد الفكرة فيما لو أمكن تطبيقها.

مثلاً في ٢٠ حزيران / يونيو ١٩٤٤ اقترح بن غوريون، خلال جلسة لإدارة الوكالة اليهودية، جلب مليون مهاجر يهودي إلى البلاد «فوراً»، وبذا يتم مرة واحدة ترجيح كفة الميزان الديمغرافي في فلسطين لصالح اليهود. ورد على اقتراحه موشيه شبيرا بقوله إنه في هذا السياق «ثمة عنصر اضافي، وهو مسألة الترانسفير العربي، طبعاً ليس من خلال القسر... وعندما نقوم ونعرض خطة لنقل مليون يهودي إلى فلسطين فإننا لا نستطيع التفاوضي عن ترانسفير (موازٍ ضد العرب) ويجب علينا أن نطلب المساعدة الأخلاقية والمالية لهذا الامر.. لا أعرف ما هو عدد (العرب؟) الذين سيوافقون».

اجابه بن غوريون بما يلي:

«أعارض أن يصدر من طرفنا أي اقتراح بخصوص الترانسفير. أنا لا أرفض الترانسفير من ناحية أخلاقية ولا أرفضه أيضاً من ناحية سياسية. وإذا ما كان هناك احتمال لتطبيقه فإن احتمالاً كهذا واقعي بالنسبة للدروز. يمكن نقل جميع الدروز بموافقتهم إلى جبل الدروز (في جنوب سوريا). أما (العرب) الآخرون فلا أعرف بشأنهم. لكن من المخطور أن يكون مثل هذا الامر اقتراحاً يهودياً... إذا ما اترحنا ذلك فإن العرب سيرفضونه وسيقول الغوييم إنه لا مكان لليهود في فلسطين (دون أن ينقلوا العرب منها)»<sup>(١٥)</sup>.

يكتب مؤرخون حول الموضوع في السنوات الحاضرة حصراً، وهم يعتمدون على بروتوكولات رسمية خضعت للرقابة أو يتغاضون عن ما هو مكتوب في البروتوكولات الأصلية، ثم يزعمون أن القيادة الصهيونية لم تهجس بالترانسفير، لا بصورة جدية ولا بتواتر كثيف وبالتأكيد لا بترانسفير قسري، وفي نهاية الامر فإنها لم تؤيد الترانسفير.

وجهة الامور لدى هؤلاء المؤرخين واضحة: هذه القيادة، بزعامة بن غوريون، تخلفت عن فكرة الترانسفير منذ نهاية الثلاثينات، وفي ١٩٤٧ - ١٩٤٨ لم تكن مؤيدة للفكرة ولم تطبقها. والحاضر يقول إن خروج العرب في سنة ١٩٤٨ لم يكن حصيلة ايدولوجية الترانسفير وزعماء الصهيونية لم تكن لهم أية مسؤولية عما حدث.

بيد ان الحقيقة مغايرة على ما يبدو. والمصادر التي اقتبست منها فيما سلف تشير إلى ذلك بوضوح. صحيح أن بن غوريون اتخذ، سواء في نهاية الثلاثينات أو في الاربعينات، جانب الحذر في تأييد فكرة الترانسفير القسري الجماعي بصورة علنية، وكانت له أسبابه السياسية المبررة، لكن هذا لا يعني أنه تخلى عن الفكرة وكف عن تأييدها في تلك السنوات. في مقدور عملية تاريخ قديمة وتبريرة فقط أن تزعم مثل هذا، وهي عملية تاريخ تتعاضى عن الوثائق وتقف على أهبة الاستعداد نحو أية وصمة عن جبين الحركة الصهيونية.

ويبدو لي أن من الأصح تقدير أن بن غوريون وزملاء آمنوا طوال الثلاثينات والاربعينات أنه فقط في مستطاع عمليات ترانسفير كبيرة - طوعية ومتفق عليها إن أمكن، لكن قسرية إذا لم يكن بذا من ذلك - أن تقتلع الاقلية العربية، الخطيرة وذات النزعات التخديرية الاحتمالية، من وسط الدولة اليهودية الأخذة في التشكل. ومن المحبذ عدم الإسهاب في الحديث عن ذلك، وبالذات في المحافل العلنية،

حتى يتم الأمر «بنعومة وحذر» - حسب أقوال هرتسل السالفة .  
ما حدث في فلسطين في سنة ١٩٤٨ لم يكن نتيجة مباشرة وتطبيقاً مبرمجاً ومنهجياً لتطلعات زعماء اليعيشوف الترانسفيرية في الثلاثينات والأربعينات . فالأمور لم تتطور على هذا النحو . والطريق للطرود الجماعي في ١٩٤٨ كانت أكثر التواء وتنوعاً وفوضوية . لكن لا يمكن فهم ما حدث في ١٩٤٨ ، بما في ذلك عمليات التهجير الجماعية ومنع عودة اللاجئين ، دون فهم خلفية تفكير زعماء اليعيشوف ، التي احتلت فكرة الترانسفير مكاناً مركزياً فيها .

### ترجمة : أنطوان شلحت

فصل من كتاب «تصحيح خطأ اليهود والعرب في أرض إسرائيل، ١٩٣٦ - ١٩٥٦» (بالعبرية) .  
«سفریات أوفكيم» - منشورات «عام عوفيد»، تل أبيب، ٢٠٠٠ .

### الهوامش :

- ( ١ ) ثيودور هرتسل ، اليوميات ، ١ ، تل أبيب ١٩٦٠ ، صفحة ٧١ (١٢ حزيران / يونيو ١٨٩٥) .
- ( ٢ ) ١ . شبير ، حبة الحماة ، تل أبيب ١٩٩٢ ، صفحة ٣٧٠ .
- ( ٣ ) مكاتبات دافيد بن غوريون ، أرشيف الجيش الإسرائيلي .
- ( ٤ ) شبير (اعلاه ، هامش ٢) ، صفحة ٣٨٨ .
- ( 5 ) Sh. Tevet, The Evolution of "Transfer" In Zionist Thinking, Tel - Aviv 1989, pp 2, 42.
- ( ٦ ) انظر مثلاً : ش . طيفت ، غيرة داود ، ج ١ ، تل أبيب ١٩٨٧ ، ص ٤٦٦ - ٤٦٧ .
- ( ٧ ) الأرشيف الصهيوني المركزي ، ١٥٤٣ - ٥٥ .
- ( ٨ ) على سبيل سياستنا : المجلس العالمي لاتحاد عاملي صهيون ، تقرير كامل ، ٢١ تموز / يوليو - ٧ آب / أغسطس ، تل أبيب ١٩٣٨ ، ص ٧٢ - ٧٣ .
- ( ٩ ) الأرشيف الصهيوني المركزي ، ١٥٤٣ - ٥٥ . اقتراح وايزمن بشأن الترانسفير تم دمجها على ما يبدو في خطابه في ٤ آب / أغسطس . لكن يجوز أيضاً أنه طرح ضمن مقاطعة طويلة أو في جلسة اللجنة السياسية للكونفرس . لا يوجد ذكر للبرنامج في التسجيلات التي أعدها وايزمن وهو يستعد لخطابه السياسي ، والمحفظة في ملفاته في أرشيف «يد فايتمان» في رحوفوت .
- ( ١٠ ) أرشيف حاييم وايزمن ، رحوفوت ٢٢٧١ . نور مصالحة ، طرد الفلسطينيين ، بالانجليزية ، واشنطن ١٩٩٢ ، ص ١٢٠ - ١٢٧ .
- ( ١١ ) للاطلاع على برنامج فيليبي وتطورات وردود الفعل المختلفة عليه من طرف القيادة الصهيونية وقادة الحكم البريطاني انظر : يهوشوع بورات ، في البحث عن الوحدة العربية ، ١٩٣٠ - ١٩٤٥ ، بالانجليزية ، لندن ١٩٨٦ ، ص ١٠٦ - ١٨٠ .

( ١٢ ) دافيد بن غوريون، خطوط عامة للسياسة الصهيونية، بالإنجليزية ( ٣١ صفحة )، الأرشيف الصهيوني المركزي، ١٤٦٣٢ - Z4. نسخة المصيغة العبرية موجودة في أرشيف بن غوريون ( مذكرات وتقارير ) في سديه بوكير.

في المصيغة العبرية حُذِفَ النقاش الواسع حول موضوع الترانسفير، باستثناء مبدأ واحد من «المبادئ الأربعة» حول «مسألة العرب» الذي يتحدث عن إمكانية نقل العرب من فلسطين، طوعاً، إلى بلدان عربية ذات ضحالة سكانية مثل العراق وسوريا.

( ١٣ ) بروتوكول جلسة مشتركة لإدارة الوكالة اليهودية واللجنة السياسية في اللجنة التنفيذية الصهيونية، ١٢ حزيران / يونيو ١٩٣٨، الأرشيف الصهيوني المركزي، ٢٨ - ٥١٠٠ S.

( ١٤ ) بروتوكول جلسة إدارة الوكالة اليهودية، ٧ أيار / مايو ١٩٤٤، الأرشيف الصهيوني المركزي، ١٠٠ / ٤٢b. ٨. طيفت يزور نوايا بن غوريون في هذه الأقوال، وكذلك الأقوال نفسها، بواسطة الاقتباس الانتقائي الذي يعجّ بالحذف، ويستخلص أن بن غوريون «رفض تماماً الترانسفير القسري وكذلك الترانسفير الطوعي». انظر: طيفت (أعلاه، هامش ٥)، ص ٥٤.

( ١٥ ) بروتوكول جلسة إدارة الوكالة اليهودية، ٢٠ حزيران / يونيو، ١٩٤٤، الأرشيف الصهيوني المركزي، ٣٦ / ٥١٠٠ S.



## أسطورة المسادا نحمان بن يهودا

### مقدمة: اللغز

كيف نفسر، بواسطة علم الاجتماع، منظومة معتقدات هامة اتضح أنها قائمة على سلسلة من الغش والمزايع المفرضة ( والمزيفة أيضا ) ؟ وكيف يتصرف الإنسان، إذا اتضح أن منظومة المعتقدات هذه لا تشكل حجر بناء بالغ الأهمية لتطوير عقول الشباب وحسب، بل تشكل حجر الأساس لشعب برمته ؟

ما يدعى بالرواية الأسطورية للمسادا يعتبر إحدى تلك المنظومات : إدعاء أخلاقي زائف، باغتني بصورة فظيعة في عام ١٩٨٧ اكتشاف مدى ما ينطوي عليه من زيف . ورغم أن التفسير السوسيولوجي المطروح في هذا الكتاب يعتمد على تجربة إسرائيلية، من الخطأ الشديد افتراض أن منظومة معتقدات ميثولوجية وشاذة كهذه تعتبر حكرا ثقافيا يسم إسرائيل وحدها، فالأساطير والمعتقدات الشاذة تسم العديد من الثقافات . لذلك، يتسم الدرس السوسيولوجي المستمد من هذه الحالة الخاصة بملاحظات بعيدة المدى . الجانب الشخصي

للقصة بداية مثيرة وغير مقصودة . ففي عام ١٩٨٧ انتهكت في مشروع بحثي طويل المدى حول الاغتيالات السياسية التي اقترفها اليهود في فلسطين وإسرائيل . وازداد اهتمامي، في سياق البحث، بمسألة وجود جماعات يهودية دعت إلى - أو مارست - الاغتيالات السياسية .

وفي أحد أيام الجمعة كنت منهمكا في قراءة ورقة مدهشة لدافيد رابوبورت يقارن فيها بين ثلاث من الجماعات التي اتبعت أسلوب الاغتيال : قطاع الطرق في الهند، فرقة الحشاشين الإسلامية، وجماعة

المتعصبين اليهود ( سيكاري ) . كان السيكاري جماعة يهودية ازدهرت في زمن ما أصبح يُعرف « بالثورة الكبرى » اليهودية ضد الرومان (٧٣-٦٦ بعد الميلاد) . دعت تلك الجماعة إلى ممارسة الإرهاب والاعتيالات، وطبقت دعوتها على الأرض. وربما كانت الفرقة اليهودية الوحيدة المعروفة حتى عام ١٩٤٠، التي عُبِرت عن التزام أيديولوجي بهذا القدر من الوضوح، وحوَّلته إلى ممارسة . لا يحتاج الإنسان إلى كثير من الجهد ليرى السيكاري « كعصابة من القتل » . ولكن يمكن تخيل دهشتي، وامتعاضني في الواقع، من قول رابوبورت إن « عصابة القتل » هلك في أعلى المسادا . أذكر بوضوح كيف قرأت تلك العبارة وفكرت في ارتياب: « أميركي آخر يحاول أن يروي لي، أنا الإسرائيلي، ما جرى في أعلى المسادا » .

أنا « أعرف » ما جرى هناك . تعلمت في المدرسة، وفي الجيش - تسلمت إلى أعلى المسادا أثناء خدمتي - عرفت عن جماعة من المناضلين اليهود الفارين من القدس، بعد تدميرها على يد الجيش الإمبراطوري الروماني عام ٧٠ للميلاد، إلى المسادا . هناك، خاض المناضلون معركتهم الأخيرة ضد ذلك الجيش، وعندما أُوشك الرومان على احتلال القلعة، اختار المناضلون اليهود الأبطال الانتحار الجماعي بدلا من الاستسلام أمام الرومان، والتحول إلى عبيد، أو الموت ميتة فظيعة وغريبة ( في حلبة المصارعة، مثلا ) . فكيف يُقال أن المناضلين اليهود كانوا في الواقع جماعة من القتل المنقرين ؟ ورغم ذلك، شعرت بحكم اختصاصي في علم الاجتماع بضرورة فهم الطريقة التي أوصلت رابوبورت إلى هذا الخطأ الواضح . فحصلت قائمة مصادره، فوجدت أن يوسيفوس فلافيوس كان مرجعه الأساسي . وفلافيوس يعتبر المصدر التاريخي الأساسي حول تلك الفترة .

وبما أن أيام الجمعة من أيام العمل القصيرة في إسرائيل، سارعت بالذهاب إلى المكتبة قبيل إغلاقها في عطلة نهاية الأسبوع . وتمكنت من الحصول على النسختين العبرية والإنكليزية لتاريخ يوسيفوس فلافيوس . عدت إلى مكتبي وقد اختمرت في ذهني صيغة رسالة إلى رابوبورت احتجاجا على ما ارتكبه من خطأ . وبما أن الجامعة العبرية تغلق أبوابها في وقت الظهر، حملت النسختين العبرية والإنكليزية معي إلى البيت . وأنفقت عطلة نهاية الأسبوع في جهد محموم لقراءة المقاطع ذات الصلة في الكتابين . وإذا أردت إيجاز تلك القصة الطويلة، ونهاية أسبوع مؤلة، يكفي القول أنني اكتشفت ليلة السبت أن رابوبورت كان على حق، بينما كنتُ على ضلال .

لم تكن تلك نتيجة مريحة من ناحية عاطفية، وإذا أردت التعبير عن الأمر بلهجة ملطفة، فلنقل أنني شعرت بالخذعة والاستغلال . حاولت في ذهني إعادة بناء الطريقة التي « حصلت فيها على معلومات » عن المسادا في سنوات تكويني وانخراطي في المجتمع الإسرائيلي . حصلت على « معرفة » لم تكن خاطئة وحسب، بل كانت شديدة التحيز أيضا . وهذا ما يستحق التأمل، لم تكن المسادا مجرد حكاية تروى، بل زُودت هوية جبلي من اليهود الإسرائيليين، بعنصر هام من عناصر تعريف هويتنا اليهودية والإسرائيلية . ولكن، ماذا أفعل بعدما اكتشفت أن عنصرا رئيسيا من عناصر هويتي يقوم على الزيف والتحريف .



## الجانب المهني

ما أن هدأت مشاعر الغضب والامتعاض، حتى قمت بما ينبغي لباحث في العلوم الاجتماعية القيام به: قررت دراسة الطريقة التي تمت بها أسطورة المسادا، ولا شك أن دافعي كان مهنيًا في المقام الأول، ورغم ذلك اتسم الجهد بدوافع شخصية قوية. أولاً، قد تزودنا دراسة الرواية الأسطورية للمسادا بمفتاح لفهم كيف تظهر أسطورة معينة في الواقع، لماذا تُخلق، من قام بذلك، ما هي الظروف التي تنشأ فيها، كيف يجري بثها بين الناس، كيف يجري تعطيل الشك الطبيعي لدى الناس في قصص خيالية كهذه، وكيف يتم الحفاظ على ديمومتها ؟ . الخ.

ثانياً، أثارت ردة الفعل الطبيعية التي تملكنتني مشاعر الحيرة في نفسي. لماذا شعرت بهذا القدر من الغضب ؟ فقد شعرت بهذا النوع من الغضب المرة تلو الأخرى - كما يظهر في الفصول التالية - كلما جابهت إسرائيليين آخرين بالرواية الحقيقية للمسادا (أي رواية يوسفوس فلافيوس). كان لهذا الغضب درسه الخفي الهام، فردة الفعل الغاضبة تشير بالطبع إلى الضرب على وتر حساس عند مجابهة اليهود الإسرائيليين بالتناقض بين الرواية الأسطورية للمسادا، والرواية الأصلية غير الأسطورية. كما أن مشاعر الغضب تزودنا بمؤشر جيد حول طبيعة الموقف الاجتماعي القوي من رمز معين. لهذا السبب، لا ننظر إلى العاطفة الخاصة في هذا السياق كقوة دفع وحسب، بل كمؤشر على طبيعة العلاقات الاجتماعية، أيضاً.

كنتُ مهتماً في السابق بالطريقة التي تصاغ بها منظومات المعتقدات المُحرّفة، والطريقة التي تشتغل بها (صيد الساحرات في أوروبا والعلماء والعلوم المُحرّفة، مثلاً [١٩٨٥] سياسة التحريف [١٩٩٠] اغتيالات السياسية ومبرراتها [١٩٩٣] الذعر الأخلاقي [غودوين يهودا ١٩٩٤]). علاوة على ذلك، وجدت نفسي بعد تبلور اهتماماتي المهنية منخرطاً بشكل مضطرب في التواريخ الطبيعية، وبشكل مضطرب، أيضاً، في المنظور النظري لبناء الأفكار. إن أسطورة المسادا تمثل مثالاً لعملية من عمليات البناء الاجتماعي، لذلك بدا التنقيب فيها، من منظور التاريخ الطبيعي، كتوسيع طبيعي لعملية في هذا المجال.

وهكذا، بدأت رحلة مدهشة في الماضي، بدأت دراسة في «أركيولوجيا المعرفة» حسب تعبير فوكو. أما الوقت الطويل الذي استغرقه البحث فيرجع إلى عدة عوامل. فقد أوقفت البحث لفترة طويلة بعد مقابلة مؤلة ومؤثرة جداً في عام ١٩٨٧ مع شماريا غوتمن، أحد الرجال الذين صاغوا الأسطورة.

وقد بين لي هذا البحث أن السجل الأساسي، الثقافي والفكري والسياسي، في إسرائيل لا يدور حول مستقبل البلد أو حاضره، بل حول تفسير وبناء ما يُرى كماضٍ له، وما قد تركته صياغات معينة من أثر على الحاضر والمستقبل. واكتشفت خلال البحث، أيضاً، بضع حقائق مدهشة منها أن الاعتراض على تحويل المسادا إلى أسطورة جرى من قبل، ويكثر من الضجيج في بعض الأحيان، ولكن دون فائدة تذكر. كما لاحظت كيف جرى تحويل المسادا من رمز لا يديولوجيا قومية مركزية إلى معلم من المعالم السياحية التي تستخدم الأسطورة لتحقيق منافع اقتصادية رخيصة. ومع ذلك، علينا أن نرى

في تحويل رمز المستادا إشارة واضحة إلى عملية تغيير رئيسية وقعت في المجتمع الإسرائيلي .

### الأسطورة

استخدمت كلمة الأسطورة حتى الآن بطريقة غير محددة المعالم . لذلك ، ينبغي توضيح بعض المسائل الأولية حول مفهوم الأسطورة . ساعد إلى المفهوم بطريقة أكثر عمقا في الفصل الثالث عشر ، حيث أقوم بتحليل المعطيات المتجمعة في سياق البحث على خلفية مفهوم الأسطورة . علاوة على ذلك ، ينبغي القول أن عبارة « أسطورة المستادا » شائعة جدا في الطريقة التي يتكلم بها عديد من الإسرائيليين عن المستادا .

الأساطير « كيانات » يفترض أن تكون مألوفة لدينا . ولكن ، هل هي مألوفة فعلا ؟ ما هي الميثولوجيا بالضبط ؟ ما هي الأسطورة ؟

بمعزل عن التعريفات الكثيرة والمتنوعة للأسطورة وعلم الأساطير ، تشترك الأساطير في خاصية مشتركة ، إذ يبدو أن استخدام كلمة أسطورة ينطوي على شيء ليس صادقا بدرجة كافية ، على شيء تكون علاقته بالحقائق أو الواقع الموضوعي إشكالية في أفضل الأحوال . لذلك ، ثمة ما يوحي بوجود كذبة ما ، وربما يتم استخدام الكلمة عن محاولة للتلاعب . في السيرة الأسطورية نوع من الانزياح عما تقبله الغالبية العظمى من الناس باعتباره « الحقيقة » .

ومع ذلك ، يخلق استخدام الأساطير واقعا جديدا : يخلق واقعا تلعب فيه الأسطورة دور المرشد الهادي للسلوك اليومي . تكون منارة لتحقيق الذات ، إذا شئت . توجد الأساطير في كل الثقافات . وقد لعبت دورا حاسما في عمليات بناء أساسية عرفت بها بعض الأمم ، وكذلك في العوالم الرمزية القوية لثقافات مختلفة . ورغم انزياح الأساطير عن الواقع ، ربما يفكر الناس في هذا الانزياح كمسألة إيجابية . لذلك ، تعتبر دراسة دور الأساطير في العمليات الثقافية تحديا يستحق العناية بالنسبة للمشتغلين في علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا على حد سواء .

يوسيفوس فلافيوس والرواية الأسطورية للمستادا

ما هي الرواية الأسطورية للمستادا ؟

علينا التنقيب بالتفصيل في الأسطورة والواقع في بقية هذا الكتاب ، ولكن من الضروري أن نبين هنا ، ولو على سبيل الإيجاز ، جوهر التناقض بين الواقع والأسطورة لتمكن من تحقيق معرفة أفضل لمعناه ( أي التناقض ) . إن الأساس الوحيد لتحديد ما إذا كانت الرواية الأسطورية للمستادا أسطورية فعلا يتمثل في مقارنة ما نعتقد بأننا نعرفه عن المستادا مع مرجعها التاريخي الوحيد ، أي ما كتبه يوسيفوس فلافيوس . فلن نعرف شيئا عن المستادا دون الرجوع إلى هذا المرجع .

### يوسيفوس فلافيوس

رغم أنني سأعرض ليوسيفوس بالتفصيل في الفصل الثاني ، إلا أن ما يخبرنا به يمكن ايجازه على النحو التالي : تمرد اليهود في زمن الهيكل اليهودي الثاني على الغزو الروماني لمملكة إسرائيل . وبما أن

أقلية من الناس بادرت إلى إعلان التمرد، كان الفشل مصيرا حتميا لتمرّد اليهود على الإمبراطورية الرومانية. وما عُرف في وقت لاحق باسم الثورة الكبرى كان في الواقع فشلا عسكريا وسياسيا ذريعا لليهود، أدى إلى كارثة وتسبب في تدمير الهيكل الثاني، وكانت المسادا هي آخر بقايا ذلك التمرد الفاشل.

عرف اليهود في زمن التمرد العديد من الجماعات السياسية-الأيديولوجية، وعُرفت بينها جماعتان هما الزيلوت والسيكاري. كانت السمة المميزة لجماعة السيكاري استخدام أسلوب الاغتيال السياسي ضد الرومان واليهود على حد سواء. وقد طُرد هؤلاء خارج القدس على يد اليهود، وليس الرومان، قبل حصار الجيش الروماني للمدينة وتدميرها بوقت طويل.

هرب السيكاري إلى المسادا. بهذا المعنى كانت الجماعة القاطنة في أعلى المسادا طائفة من القتل، ولم تكن طائفة من الزيلوت. وخلال مكوثهم في المسادا هاجم السيكاري القرى القريبة ( اليهودية ) قتلوا سكانها، ونقلوا مؤنها إلى المسادا. كانوا مسؤولين عن مذبحه مروعة قيل أنها ضد نساء وأطفال أبرياء في عين جدي.

جرى تدمير القدس عام ٧٠ للميلاد، لكن حصار المسادا في عام ٧٣ للميلاد استغرق ما بين ثمانية وأربعة أشهر. وبالتالي لم تجر معارك لمدة ثلاث سنوات. ولم تجر في الواقع، كما يقول يوسيفوس فلافيوس معارك حول المسادا، ما عدا فرض الحصار، واليوم السابق للالتحار الجماعي. وبالتالي، رغم الوصف التقليدي الصاخب لمعركة ضارية، لا توجد دلالة على وقوع معركة بين اليهود والرومان خلال الحصار القصير. وهناك في الواقع ما يدل على عدم رغبة السيكاري في محاربة الرومان. ومن الواضح أن السيكاري في المسادا لم يكونوا مقتنعين بضرورة قتل أنفسهم، لذلك بذلت جهود مكثفة لاقتناعهم بضرورة قتل بعضهم البعض -وقتل غير المحاربين من الأطفال والنساء في المسادا- بدلا من الوقوع في الأسر، علاوة على ذلك، لم يُقتل جميع السكاري وعددهم ٩٦٧ في المسادا، بل بقي سبعة منهم على قيد الحياة.

ليس من الصعب ملاحظة أن الرواية الأصلية ليويسيفوس لا تنطوي على دلالة البطولة، ومن الواضح أن الرواية الأسطورية للمسادا، وهي رواية بطولية، كانت نتيجة صياغة لاحقة. كانت ثمة ضرورة لخلق البطولة في أسطورة المسادا. وهذا ما لا يجد السند لدى يوسيفوس.

#### الرواية الأسطورية للمسادا

سيجري عرض المعنى والنطاق الكامل لهذه الأسطورة في القسم الثالث من هذا الكتاب، بعد فحص التفاصيل حسب تجلياتها المختلفة في القسم الثاني. تستهدف طريقة العرض هذه التوصل إلى فهم وتقييم أفضل للأسطورة. ورغم أن عرض الأسطورة في هذا الفصل يعتبر سابقا لأوانه، من غير المفيد مواصلة العرض دون نقاش الأسطورة-ولو بصورة مختصرة- حتى ندرك طبيعة ما نناقشه في الواقع.

يصف معظم الإسرائيليون المسادا باعتبارها قلعة على جبل بعيد قرب البحر الميت. ويمكن أن يعلتوا بعد هذا الوصف أن جماعة صغيرة في هذا المكان، من المحاربين اليهود ( أو المناضلين، أو

الزبلوت، وهذا شائع أكثر ) حاربت حتى النفس الأخير في ظروف صعبة للغاية أمام جيش روماني يفوقها عددا وعدة . وعندما لم ير الزبلوت بصيص أمل، انتحروا بصورة جماعية تفاديا للوقوف في أسر الرومان .

وقد ملت بعد سماع هذه الرواية النمطية إلى طرح عدد من الأسئلة المحددة . ففي البداية استفسر ما إذا كانت تلك الجماعة من اليهود تتسم بسمّة خاصة، وغالبا ما تكون الإجابة بالنفي . وبعدها يأتي السؤال عن عدد المنتحرين في أعلى المستاد . وهنا تتفاوت الأرقام، لكن الاجابة النمطية تضع عدد المحاربين اليهود ما بين ٢٥٠ و ٣٥٠ شخصا . أما السؤال الثالث فيتعلق بالظروف الخاصة بتلك العملية، وهنا تفيد معظم الردود أن تمردا يهودا ما وقع ضد الرومان، وأن المحاربين اليهود هربوا من القدس بعد سقوطها وحرقها على يد الرومان . وعند السؤال عن مزيد من التفاصيل المتصلة بطبيعة التمرد أو تاريخه لا توجد في العادة إجابات .

وبالقدر نفسه، لا يعرف معظم المجهيين عن الأسئلة مدة الحصار الروماني للمستاد، وقد يفترضون استمراره لفترة طويلة . زار معظم من طرحت عليهم تلك الأسئلة المستاد، وهم لا يعرفون بشكل عام ما إذا كانت سمة خاصة تميّز المحاربين اليهود، من أين جاءوا ( ربما يزعم بعضهم أن المحاربين كانوا من الناجين من حصار الرومان لقدس وتدميرها ) كما لا يعرفون المدة الزمنية لحصار المستاد، وكيف عاش محاربو المستاد ( من حيث الحصول على الطعام، مثلا ) أو كيف جرى اتخاذ قرار الانتحار . ومن الأوصاف النمطية المألوفة ما يلي :

الوصف الأوّل مستمد من شخص اقترن اسمه بالمستاد بطريقة بالغة الخصوصية، هذا الشخص ييغال يادين . كان يادين في وقت ما أركيولوجيا مرموقا في الجامعة العبرية، وترأس بعثة تنقيب استمرت ١١ شهرا خلال موسم للحفر في المستاد، من أكتوبر ١٩٦٣ حتى مايو ١٩٦٤ ومن نوفمبر ١٩٦٤ حتى أبريل ١٩٦٥ . وقد كتب يادين أحد أهم الكتب المؤثرة عن المستاد ( ١٩٦٦ ) ونورد هنا ما يقوله عن قصة المستاد ( ص ١١ - ١٣ ) :

صخرة المستاد، على الحافة الشرقية لصحراء اليهودية، التي تهبط بانحدار شديد يزيد عن ١٣٠٠ قدم إلى الشاطئ الغربي للبحر الميت، مكان يمتاز بجمال متقشف ومهيّب . وهي أيضا مكان أحد أكثر الأحداث درامية في التاريخ اليهودي . كانت فلسطين في القرن الأول للميلاد تحت الاحتلال الروماني، الذي أطاح بمملكة المكابيين اليهودية في أواسط القرن السابق . قام السكان الراغبون في استعادة الحرية والسيادة بثورات متكررة لكنها كانت تقمع بسرعة . أما في العام ٦٦ بعد الميلاد، عندما اندلعت الثورة اليهودية لتتحول إلى حرب شاملة عمت أرجاء البلد لمدة أربع سنوات، فقد اضطر الرومان لتعزيز قواتهم بالفيلق تلو الآخر للقضاء على المتمردين . احتل القائد الروماني تيطوس في العام ٧٠ ميلادية للقدس، فنهب المدينة ودحر الهيكل، وطرد غالبية الناجين اليهود من البلد .

لكن إحدى القواعد العسكرية الأمامية تمكنت من الصمود حتى العام ٧٣ ميلادية - وتلك هي قلعة المستاد . كان الكاهن الأكبر يوناثان أوّل من تولّى تحصين هذا الموقع الدفاعي الطبيعي كما يقول مؤرخ القرن الأوّل يوسيفوس فلافيوس، وقد نشب خلاف بين الباحثين حول هويّة يوناثان المقصود

بالامر. ولم ينشأ خلاف حول الرجل الذي حوّل قلعة المسادا إلى ما أصبحت عليه من قوة هائلة : الملك هيرود الأكبر.

بنى هيرود بين عامي ٣٦ و ٣٠ قبل الميلاد سورا حول القمة، كما بنى أبراجا دفاعية، ومخازن، وخزانات مياه ضخمة تمتلئ بمياه الأمطار، وثكنات، ومستودعات للأسلحة وقصورا. وتلك هي التحصينات والمباني التي ساعدت آخر جماعة من المحاربين اليهود في كفاحهم ضد الرومان بعد قرابة خمسة وسبعين عاما من وفاة هيرود.

في بداية تمرد العام ٦٦ للميلاد، تمكنت جماعة من الزيلوت اليهود من تدمير الحامية اليهودية في المسادا، واعتصمت فيها طيلة الحرب. وقد انضم إليهم - بعد سقوط القدس - بعض الوطنيين الناجين من العاصمة اليهودية، الذين أفلتوا من الوقوع في الأسر، وشقوا طريقهم الطويل الصعب في صحراء اليهودية، لمواصلة المعركة من أجل الحرية. اتخذوا من المسادا قاعدة لعملياتهم الهجومية وشغلوا الرومان لمدة عامين.

لذلك، صمم فلافيوس سيلفا الحاكم الروماني في العام ٧٢ ميلادية سحق موقعهم المقاوم، فزحف إلى المسادا بالفيلق العاشر تحت قيادته، إلى جانب قوات الاحتياط وآلاف من أسرى الحرب، الذين يحملون الماء والأخشاب والمؤن، على امتداد الهضبة القاحلة. أعد اليهود الذين يقودهم اليعازر بن ياثير في أعلى القلعة أنفسهم للدفاع مستفيدين من التحصينات الطبيعية والاصطناعية، كما قننوا استهلاك الماء والمؤن في الخزائين والمستودعات.

أعد رجال سيلفا أنفسهم لحصار طويل، فأقاموا معسكرات قرب قاعدة الصخرة، شيدوا متاريس حول القلعة، وبنوا في موقع صخري قرب المدخل الغربي للمسادا هضبة من الطين المجهول والحجارة الضخمة. وضعوا على تلك الهضبة برجاً من أبراج الحصار، وتحت غطاء من نيران رموها من البرج تمكنوا من نقل منجنيق إلى البرج ووجهوه ناحية جدار القلعة، وفي نهاية المطاف نجحوا في إحداث ثغرة في الجدار. كانت تلك بداية النهاية.

في تلك الليلة، درس اليعازر بن ياثير من موقعة في قمة المسادا الوضع المشؤم، فقد أتت النيران على الجدار الدفاعي، وأصبح في مقدور الرومان القضاء عليهم في صبيحة اليوم التالي. لم يكن ثمة أمل بوصول نجدة، ولا بالفرار. وجد نفسه أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الاستسلام أو الموت. وقرر أن « ميتة بطولية أفضل من حياة العار، وأن أفضل قرار يتمثل في إزدياء الحياة بعد فقدان الحرية، وكى لا يسقطوا أسرى في يد مهاجميهم، وضع للدفاعون - ٦٩٠ من الرجال والنساء والأطفال - حدا لحياتهم على أيدي بعضهم البعض. وعندما بلغ الرومان القمة في الصباح التالي لم يجدوا سوى الصمت. هكذا يقول يوسيفوس في نهاية وصفه:

على هذا النحو وجدوا [ الرومان ] العدد الكبير من القتلى، ولم يفرحوا بذلك، رغم أن الموت حل بأعدائهم، ولم يكن في وسعهم سوى التعجب من شجاعتهم وتصميمهم، والاحتقار الأكيد للموت الذي أظهره العديد منهم، عندما قاموا بعمل من هذا النوع.

يقدم كتاب يادين ١٩٦٦ ( بالعبرية والإنكليزية ) صورة مؤسعة أكثر للرواية الأسطورية للمسادا.

وقد نُشر كتابان آخران حول الرواية الأسطورية للمستادا بهذا القدر أو ذاك من التفصيل باللغة الإنكليزية من جانب بيرلمان ( ١٩٦٧ للقارئ العادي ) ويادين وغوتلب ( ١٩٦٩ للقراء الشباب ) . علاوة على ذلك ، إذا أراد القارئ الرجوع إلى مصادر أخرى متوفرة باللغة الإنكليزية مثل دائرة المعارف اليهودية ( منشورات مسادا المجلد ١١ صفحة ١٠٧٨ - ١٠٩٢ ) أو موسوعة الصهيونية وإسرائيل ( ١٩٧١ منشورات مسادا صفحة ٨٠٩ - ٨١١ ) سيجد فيهما إعادة إنتاج طريقة لرواية المستادا الأسطورية أيضا .

ثمة مثال أفضل حول الصيغة المؤثرة والكاملة لرواية المستادا الأسطورية ( وإن كان متاحا بدرجة أقل ) في المقالة المخادعة التي نشرها لايبيد عام ١٩٦٤ في أحد أعداد مجلة التراث اليهودي . ففي تلك المقالة يطلق لايبيد على السيكاوي ، ضمن أمور أخرى ، لقب « لوطنيين اليهود » ويقول للقراء « على مدار سنوات حاول الرومان اقتحام القلعة ، وردوا على أعقابهم في كل مرة » ( ص ٢٩ ) . إذا أطلقنا على ما كتبه لايبيد تسمية الرواية الخيالية ننسني عليه ، لكن « فنتازيا الخيال الجامح » تبدو تسمية أفضل .

نشرت المجلة نفسها معالجة أطول للمساد عام ١٩٦٧ . عكست هذه المعالجة ، أيضا ، الرواية ، الأسطورية للمساد ولكن بطريقة أكثر ضعفا ( هاركر ١٩٦٧ ) ، وفيما أصبح نوعا من التقليد الشعائري أضاف أبرباخ ( ١٩٦٧ ) في العدد نفسه مقالة عن يوسفوس فلافيوس .

نحصل على نموذج آخر في كتيب صدر عام ١٩٨٥ بعنوان حقائق عن إسرائيل ( باللغة الإنكليزية ) نشرته دائرة الإعلام في وزارة الخارجية الإسرائيلية . تظهر الفقرة القصيرة التي تصف المستادا في صفحة ٢٢ بعد صورة للمساد مأخوذة من الجو في فصل بعنوان « جذور » وهذا الترتيب يبرز أهمية المستادا . تقترب هذه الصيغة « الرسمية » كثيرا من الرواية الأسطورية للمستادا ، أكثر من « الوصف » الذي اختار يادين كلماته بعناية . والمثير في الاهتمام قيام هيئة رسمية في إسرائيل بذكر المستادا كجزء من « حقائق عن إسرائيل » ، وفيما يلي طريقة تلك الوثيقة الرسمية في وصف المستادا ( ص ٢٢ ) :  
مستادا ( ٧٠ - ٧٣ ق م )

رفض حوالي ألف من الرجال والنساء والأطفال اليهود ، الذين نجوا بعد سقوط القدس ، الاستسلام لروما ، استولوا على قلعة الملك هيرو على جبل المستادا الصخري الشديد الانحدار قرب البحر الميت ، واستطاعوا الصمود لمدة ثلاث سنوات في مجابهة محاولات رومانية متكررة لإخراجهم منها ، وعندما تمكن الرومان من اختراق القلعة في النهاية ، اكتشفوا أن اليهود انتحروا بدلا من الاستسلام أمام العدو .

المثير في الأمثلة التوضيحية المذكورة كيفية صياغتها وعرضها للرواية الأسطورية - من خلال حرصها على تجاهل حقائق معينة ، من بينها طبيعة أولئك « اليهود » في المستادا . يشير يادين إليهم باعتبارهم من الزيلوت ، وتشير وثيقة العام ١٩٨٥ إليهم بحيادية باعتبارهم من اليهود ، بينما تختفي كلمة السيكاوي ، وتغيب مذبحة عين جدي ، كما تغيب الطبيعة الأرهابية للمسيكاوي .

تتمكن الروايان ، بدرجات متفاوتة من الخداع من إخفاء حقيقة أن السيكاوي وصلوا إلى القلعة

قبل استكمال حصار القدس بوقت طويل، كما توحي الروايتان أن الموجودين في أعلى المسادا كانوا آخر من تبقى من محاربي القدس. يتكرر هذا النموذج المرة تلو الأخرى، وتوحي إلينا تلك المقاطع بكيفية خلق أسطورة المسادا.

ولا يصعب علينا اكتشاف أن الرواية الأسطورية للمسادا تمتاز بعدد كبير من التجليات الخاصة، لكن معظم المرويات تميل إلى التقاطع حول رواية نمطية ومتعارف عليها هي ما أطلق عليه «الرواية الأسطورية للمسادا». تتخذ تلك الرواية من حيث الجوهر الشكل التالي: ينتمي قادة الثورة الكبرى إلى جماعة من اليهود يُشار إليها باسم زيلوت. الجيش الإمبراطوري الروماني أخمد الثورة، احتل القدس ودمرها كما دمر الهيكل الثاني.

بعد حصار المدينة وتدميرها، هرب الباقون على قيد الحياة من الزيلوت إلى قلعة المسادا، وهي موقع حصين في أعلى جبل قرب البحر الميت. وصل الرومان إلى المسادا، أيضا. طوّقوا القلعة وحاصروها. وقد أدرك العدد القليل من الزيلوت في القلعة، بعد ثلاث سنوات من القتال البطولي ضد الجيش الروماني الضخم، أن لا بارقة أمل تلوح في الأفق، كان أمام خيارين: إما الموت على يد الرومان، أو التحول إلى عبيد. لذلك، قرروا قتل أنفسهم والموت ميتة بطولية بدلا من التحول إلى عبيد. وعندما دخل الرومان القلعة لم يجدوا سوى الصمت والجثث.

أصبحت المسادا رمزا بطوليا ل «الوقفة الأخيرة»، كما قال رئيس هيئة الأركان والسياسي الإسرائيلي المعروف موشي دايان:

يمكننا أن نشير اليوم إلى حقيقة واحدة فقط، أصبحت المسادا في نظر الشعب اليهودي رمزا للبطولة والحرية، أصبحت رمزا يقول لهم: قاتلوا حتى الموت ولا تستسلموا، اختاروا الموت بدلا من العبودية وفقدان الحرية.

لقد لعبت الرواية الأسطورية للمسادا دورا حاسما في بلورة الهوية الفردية والجمعية الجديدة لأجيال من اليهود الإسرائيليين بين مطلع الأربعينات وأواخر الستينات. من الواضح أن الرواية الأسطورية للمسادا المنتشرة على نطاق واسع تنطوي على بعض الحقيقة، لكن معلومات معظم الأشخاص الذين سألته عن المسادا تختلف عن معلومات يوسفوس.

لا شك أن الرواية الشعبية للمسادا تشكل أسطورة أو معتقدا محرفا. فهي رواية تعالج سلسلة أحداث طويلة ومعقدة، وغير واضحة المعالم من ناحية تاريخية، لتعمل على اختزالها في صيغة مباشرة، بطولية، وبسيطة تتسم بعدد قليل من الأفكار الواضحة. تركز هذه الرواية البطولية على فكرة أن جماعة صغيرة من الأبطال الناجين من معركة القدس اختاروا مواصلة القتال ضد الرومان حتى النفس الأخير ( الانتحار الجماعي ) بدلا من الاستسلام.

لكن الرواية الأسطورية للمسادا تختلف تمام الاختلاف عن الرواية الحقيقية الوحيدة التي تملكها - أي رواية يوسفوس فلافيوس. فقد جرى خلق الأسطورة بواسطة عمليات حذف ودعوة لحقائق أساسية، وإضافة وتزييف حقائق لم تكن قائمة في رواية يوسفوس. لذلك، سيشكل توليف وتحليل عمليات الحذف القسم الأكبر من هذا الكتاب.

## تفسيرات جديدة قدمتها العلوم الاجتماعية

جرت محاولات قليلة لبلورة تفسيرات بشأن الرواية الأسطورية للمستادا استنادا إلى مناهج العلوم الاجتماعية. ولكن، على عكس الحجم الضخم للادبيات المعنية بالمستادا في حقول أخرى، فإن عدد التفسيرات التي تعتمد خطبا قريبا من الخطاب المستخدم في العلوم الاجتماعية ليس كبيرا.

كان برنارد لويس أحد أوائل الباحثين الذين اتخذوا موقفا صارما من رواية المستادا (١٩٧٥). لا شك أن لويس ينتمي إلى المنظور الاستدلالي الاجتماعي في تفسير الذاكرة الجمعية، فهو يؤكد أن الرواية الحديثة للمستادا تشكل إحدى الحالات في ما يدعوه «التاريخ المختلق».

وقد قدمت لنا شارغل (١٩٧٩) ما يمكن اعتباره أول محاولة تفصيلية لفهم الرواية الأسطورية للمستادا في خطاب العلوم الاجتماعية. تعلن شارغل أن الرواية الأسطورية للمستادا أسطورة سياسية تقوم على حدث تاريخي محدد، ثم تستخدم التحليل الوظيفي - حسب كتابات دوركهام ومالينوفسكي - للقول أن أسطورة المستادا لعبت دورا حاسما في المجتمع الإسرائيلي، كوسيلة لتحقيق الشرعية الاجتماعية والدمج في المقام الأول.

ويبدو أن تفسير شارغل قد صمد، من حيث الجوهر، أمام اختبار الزمن. فحقيقة أن الرواية الأسطورية للمستادا قد استخدمت لخلق التماسك والدمج الاجتماعيين، أو من أجل دفع الناس «لعمل أشياء بصورة جماعية» - حسب تعبير بيكر (١٩٨٦) - تبدو أشد وضوحا اليوم أكثر من أي وقت مضى.

قارنت أطروحة ياعيل زربافل (١٩٨٠) بين روايتين إسرائيليتين عن البطولة، المستادا وتل حي. ورغم أنها لا تتقيد بخطاب علم الاجتماع تماما، إلا أنها انجزت عملا يثير الإعجاب إلى حد كبير. فهي تشمل تحليلا مقارنا لأساطير البطولة في المجتمع اليهودي الإسرائيلي: كيف نشأت، كيف تم التعاطي معها، وما تنطوي عليه من معنى، وذلك من منظور الدراسات الفولكلورية.

يطرح برنور وغورفين (١٩٨٤) أطروحة تشبه ما طرحته شارغل، إذ يقولان أن أسطورة المستادا أسهمت في تشجيع الاندماج، مثلت غلغا خارجيا للأيديولوجيا، كما أسهمت في خلق الانضباط الاجتماعي. ومع ذلك، ينصب اهتمامهما على نظرية السرد الحوارية، وعلى هذا الأساس يُطبقان المنظور المقارن للسؤال حول صدقية يوسفوس فلافيوس (صفحات ٦٤-٦٥).

يدرس كل من شوارتز، وزربافل، وبارنيت (١٩٨٦) كيف تم إحياء المستادا بعد سنوات من «النسيان»، ويفعلون ذلك من منظور الذاكرة الجمعية. تولي الدراسة في هذا السياق أهمية فائقة لقصيدة لمدان (تشبه إلى حد كبير من حيث الجوهر فكرة لويس ١٩٧٥).

أما دان بيتان، خريج الجامعة العبرية، فقد انكب لسنوات على دراسة مختلف أساطير البطولة، بما فيها المستادا، التي تمت بلورتها في اليبشوف (المجتمع اليهودي في فلسطين) وفي المجتمع اليهودي الإسرائيلي، في الأغلب على يد الحركة الصهيونية العلمانية. يضع بيتان بحث الصهيونية عن رموز البطولة في إطار الهوية اليهودية غير الدينية الجديدة في اليبشوف وإسرائيل - في إطار «العقلية الصهيونية» حسب تعبيره.



يواصل باين ( ١٩٩١ - ١٩٩٤ ) الذي يقف بين الدراسات التاريخية، ودراسات الذاكرة ومنظور الذاكرة الجمعية، الفكرة التي بدأت مع برونر وغورفن ( ١٩٨٤ ) فيقترح وجود مساتدين: مسادة العام ٧٣ بعد الميلاد، ومسادة القرن العشرين. ويقول أن الروايتين على قدر كبير من الاختلاف. وقد حاجج المؤرخ الفرنسي بيير فيدال - ناكيه - بقدر كبير من الاقتناع - أن الرواية الأسطورية للمستادا، كما « يعرفها » الإسرائيليون وغيرهم ليست سوى مجرد أسطورة وتلفيق ( ١٩٨٣ ، ١٩٩١ ). بهذا المعنى، يشترك ناكيه في الرأي مع لويس ( ١٩٧٥ ) ومن الواضح أنه ينتمي إلى مدرسة للمنظور الاجتماعي الاستدلالي للذاكرة الجمعية. من ناحية أخرى، يشكك ناكيه في صدقية الأقوال المنسوبة إلى اليعازر بن ياثير، ويشير إلى وجود احتمال قوي بتلفيق تلك الأقوال، أيضا.

أخيرا، يركز كتاب أنيتا شابيرو الصادر عام ١٩٩٢ على ما دار من سجلات في أوساط الصهيونية العلمانية حول البحث عن شرعية لتسوية استخدام العنف. تناقش شابيرو في هذا الكتاب المدهش المستادا في قسمين مطولين. توجز في أحدهما التعامل مع المستادا في أوساط بعض الحركات الشبابية (الصفحات ٤٢٦ - ٤٣٣) هذا الوصف جزء من قسم أطول حول ما تدعوه «المستادا كاسطورة بطولية» (الصفحات ٤٢١ - ٤٣٣) ومن الفرضيات الأساسية التي تطرحها شابيرو القول أن استعانة الصهيونية العلمانية بقصة المستادا وتوظيفها كان المقصود منه إضفاء الشرعية على استخدام العنف. المنهج - إلتقاء الأسطورة

يمكن للإنسان عند معالجة سوسيولوجيا الأساطير إما التركيز على عدد منها، ربما استنادا إلى تلك العبارة السحرية ( والاسطورية أيضا ) أي «الدراسة المقارنة للثقافات» أو الحفر في أعماق أسطورة بعينها في ثقافة محددة. يبدو الأسلوب الثاني أكثر قوة. علاوة على ذلك، ربما كان من الأجدي التركيز على أسطورة مركزية بدلا من الاهتمام بأسطورة محدودة الانتشار. ففي هذه الحالة يزداد فهمنا لكيفية خلق الأساطير، وكذلك دورها الاجتماعي.

تركز هذه الدراسة في الواقع على أسطورة مركزية في ثقافة محددة: الثقافة اليهودية التي تطورت حتى عام ١٩٤٨ في فلسطين، وتواصلت في دولة إسرائيل بعد ١٩٤٨. لا تقتصر الرواية الأسطورية للمستادا على إسرائيل، فقد شاعت في أوساط الفئات العليا المتعلمة من الطبقة الوسطى في العالم الغربي ( وغيره أيضا ).

### توثيق الأسطورة

كيف نعرف ما يكون الرواية الأسطورية للمستادا ؟

يحتاج الإنسان في هذا السياق، إلى طرح سؤالين على الأقل. الأول « ما هي القصة التي يعرفها معظم الإسرائيليون عن المستادا ؟ » والسؤال الثاني « كيف نتحقق من معرفة ما يعرفونه ؟ ». إن الإجابة عن هذين السؤالين ليست بالأمر السهل.

أقصر الطرق للعثور على إجابات هي سؤال الإسرائيليون عما يعرفونه، وعن كيفية توصلهم إلى تلك المعرفة. يحتاج الإنسان، حسب الطريقة المنهجية السائدة، إلى أخذ عينة تمثيلية من السكان

وطرح أسئلة عليها. تثير هذه الطريقة نوعا من الارتياح لكونها تشبه « المسح » فمعظم البيروقراطية الإسرائيلية التي تحتل مواقع متنفذة في مختلف المؤسسات البحثية ( الذين أعرفهم على الأقل ) لا توافق على ما ترى فيه نوعا من « المسح ».

ورغم ذلك، ثمة مشكلة أكثر جدية، فحتى مع وجود موافقة على مسح من هذا النوع، فإن المسح يعطينا معلومات تقتصر صلاحيتها على الفترة التي أجري فيها فقط. ولو حاولنا تجاوز هذه المشكلة باستخدام طرق تعطينا معلومات أكثر ديمومة سنحصل على معلومات إشكالية، أيضا. من ناحية أخرى، لا يمكن تطبيق المسح، من ناحية عملية، على جزء كبير وهام من السكان ( أو عينات تمثيلية عنهم ) الذين عاشوا في العشرينات والثلاثينات والأربعينات. لذلك، أهملت في فترة مبكرة من البحث فكرة استخدام « المسح ».

ورغم ذلك، لا يخيبو حب الاستطلاع بسرعة. فرغم معرفتي بالمصاعب والمحدودية، لم أتوقف عن طرح أسئلة على الناس. حاولت استغلال كل فرصة مناسبة في لقاءات مع أعداد كبيرة من الناس لسؤالهم عما يعرفونه عن المستادا، وكيف توصلوا إلى تلك المعرفة. وقد كنت وافر الحظ ( في هذا الجانب على الأقل ) لأنني قمت بتدريس مساقات « مقدمة لعلم الاجتماع » في قسم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في الجامعة العبرية لمدة أربع سنوات، كما قمت بتدريس سوسيولوجيا الانحراف وسوء استخدام المخدرات لبعض الصفوف الكبيرة.

حضر المساقات الثلاثة مجتمعة حوالي ٥٥٠ طالبا في العام، وقد سألت الطلاب، على مدار أربعة أعوام، عما يعرفونه عن المستادا. كانت « معرفتهم » مختلفة تمام الاختلاف عن « معرفتي ». شرعت، أيضا، في الاستفادة من اللقاءات الاجتماعية مع الأصدقاء لطرح الأسئلة نفسها. وقد حدث في بعض الأحيان أنني قمت بطرح تلك الأسئلة على أصدقاء في الولايات المتحدة وكندا، خلال زيارات للمهلدين. لذلك، وجدت نفسي في السنوات الأربع أو الخمس الماضية قد سألت آلاف الأشخاص عن المستادا. شباب وكهول، متعلمون تعليما جيدا وغير متعلمين، في إسرائيل والخارج. أصبحت في نظر الكثيرين « السيد مستادا »، لكن الخلاصة التي خرجت بها كانت واضحة: القصة التي يعرفونها قصة نمطية تماما، وربما حاول القارئ ممارسة هذا التمرين بنفسه.

ومع ذلك، رغم ما ثبته من اهتمام وسحر ( وما تسفر عنه من نتائج مفيدة وصحيحة ) فإن طريقة طرح أسئلة على عينات تمثيلية تنسم بالمحدودية الشديدة. فهي طريقة انطباعية، تعتمد على الحكاية، وعلى عينات غير تمثيلية، وتتمسم بالتحيز. ولكنها كانت مفيدة باعتبارها نقطة البداية، وكمصدر لمعلومات محدودة. مهما يكن الأمر، إن الضعف الذي تعاني منه هذه الطريقة قد يدفع أقل المهتمين بالنتهجية إلى الجنون. ومن حسن الحظ أن ثمة طريقة أخرى مشتقة، من المنهج الاستدلالي المعتمد على القرائن، لمعالجة هذه المشكلة، ورغم أنها لا تخلو من المشاكل، إلا أنها أفضل من الطريقة السابقة.

يكمن مفتاح الطريقة البديلة في النظر إلى الرواية الأسطورية للمستادا كتحريف لرواية يوسفوس أولا، وفي السؤال الذي يفضل طرحه في الوقت نفسه عما يعرفه الإسرائيليون عن المستادا وكيف

حصلوا على تلك المعرفة ثانيا. فهذه الأسئلة تتصل بكيفية تطوّر ما يبدو لنا كاسطورة. إن العثور على طريقة مناسبة للإجابة عن تلك الأسئلة مسألة أسهل. فهي تتمثل، قبل كل شيء، في التساؤل كيف حصل الإسرائيليون وغيرهم- وأنا من بينهم- على «معرفتهم» عن المسادا. المسادا وتاريخ الثورة اليهودية الكبرى جزء من نصوص كتب التاريخ في المدارس الثانوية الإسرائيلية، كما يقوم الجيش الإسرائيلي بتنظيم زيارات للجنود إلى المسادا، وتقوم المنظمات الشبابية بتنظيم زيارات الشباب إلى المسادا، أيضا. علاوة على ذلك، استُخدمت المسادا بصورة متكررة في أجهزة الإعلام، خلال فترات مختلفة، كرمز قومي من رموز البطولة، وكرمز «للقاتل حتى النفس الأخير».

إذا فهمنا هذا الأمر تصبح الخطوة التالية واضحة للعيان، فهي تشمل حصر هيات وقنوات الاختلاط الاجتماعي في إسرائيل، وفحص طريقة عرضها للمسادا. من المفيد بدء البحث مع فترة زمنية صاحبت ما جرى اعتباره بحثا للحياة اليهودية الجديدة في البلاد. بدأت تلك الفترة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، واستمرت إلى عهد ما يدعوه المؤرخون الموجة الأولى للهجرة اليهودية إلى فلسطين (١٨٨٢-١٩٠٣). تمنحنا هذه الطريقة فترة زمنية طويلة في الواقع، وكذلك الأمل بتقديم إجابة عن سؤال: ماذا وكيف.

هكذا، لا تكمن الطريقة المناسبة في هذه الحالة في القيام بعملية مسح، بل في إلقاء نظرة تاريخية على طريقة بناء الرواية الأسطورية للمسادا بالمعنى الاجتماعي، كيف جرت صياغتها، متى، وأين. وقد وضعت، لتوثيق الأسطورة بالمعنى التاريخي، خارطة تختلف أشكال الاختلاط الاجتماعي ذات الصلة بالمسادا. فتمتد الاختلاط بالمعنى الواسع للكلمة لتشمل الأشكال المحتملة لتبادل المعلومات، وانتهيت إلى فحص معتق لعدد من الجوانب. تتجلى هذه الاستراتيجية في القسم الثاني من الكتاب، عند التعاطي مع زمن وكيفية خلق الأسطورة على يد شماريا غومن (ثمة وصف لتعقيدات ييغال يادين في المسادا في الفصل الثالث). وعالجت، بعد هذا الأمر، طريقة تقديم المسادا في الحركات الشبابية، في المنظمات السريّة قبل قيام الدولة، في الجيش الإسرائيلي، في الكتب المدرسية، وفي وسائل الإعلام والسياحة.

فحصت، على سبيل المثال، النصوص المدرسية منذ مطلع القرن حتى عام ١٩٩١، وقت نهاية البحث. وتمكنت بهذه الطريقة من تكوين صورة للأسطورة، دقيقة وذات قدر كبير جدا من المصداقية. حللت النصوص (الكتب المدرسية أو التغطية المطبوعة في وسائل الإعلام عن المسادا) بقدر ما تيسر الحصول عليها، وفي حالة ندرة النصوص، أو غموضها (كما هو الشأن في الفن، وفي الجيش الإسرائيلي) أجريت مقابلات. وقد جرى استخدام الطريقتين معا أكثر من مرة (عند التركيز على الحركات الشبابية، مثلا). كذلك، لم يكن إجراء المقابلات صعبا، ولم يرفض أحد من المعنيين.

أصبح لدينا، بهذه الطريقة، نظرة حقيقية عميقة حول طريقة عرض المسادا على مدار نصف قرن من الزمن، وجرى البحث بقدر كبير من الدقة والحرص على التفاصيل، كما سنرى لاحقا، إلى جانب المقارنة الدائمة بين الأسطورة والرواية الأصلية ليو سيفوس.

وبما إن اللعب بالكلمات، والتعبيرات اللغوية، وكذلك تعاقب الأحداث، كانت عناصر أساسية

في بناء الأسطورة، حرصت على استخدام أكبر قدر ممكن من المقتطفات، للحفاظ على التجربة المباشرة، والمذاق للدهش للأسطورة، والبيئة التي نبتت فيها ( في الفصل السابع بشكل خاص ). ومن سوء الحظ أن معظم تلك التعبيرات باللغة العبرية، وآمل أن تحافظ ترجمتي لها على المذاق الأصلي.

استخدمت طريقة أخرى هي السفر إلى استاد، والانضمام إلى جماعات سياحية مختلفة، والإصغاء إلى شرح المرشد السياحي، وطريقته في تفسير استاد السائحون في المكان. وكان من عاداتي استئذان المرشد السياحي للوقوف جانبا والاستماع لما يقول، ولم يُرْفَض لي طلب في هذا الشأن. كما حاولت التحدث مع المرشدين السياحيين، وكانت طريقته في تقديم الرواية الأسطورية للمستأد لمستمعهم مثيرة للدهشة، والاكثر إثارة للفتنة فيها فك لغز الانتحار.

### النتائج

كانت نتيجة استخدام الطرق المنهجية السابقة مزدوجة. أولا، حصلنا على إجابة شديدة الوضوح عن ماهية الرواية الأسطورية عن استاد ( وكيف انخرقت عن رواية يوسفوس الأصلية ). ثانيا، توفرت لدينا إجابة شديدة الوضوح عن كيفية اختلاق الرواية الأسطورية، بالحد الأقصى من التفاصيل. ولم يتم التوصل إلى هاتين النتيجةين، بقدر ما أعلم، في أبحاث أخرى تتعلق بموضوعات مشابهة. وبالتالي، عندما انتهى جمع المعطيات، جرى حل اللغز المذكور في البداية.

### مفهمة الإطار التحليلي

يتطلب حل لغز الرواية الأسطورية للمستأد إطارا تحليليا سليما. ورغم أن المناقشة التحليلية المعمقة توجد في القسم الثالث من الكتاب، ينبغي أن نضع، هنا، الأساس المفهومي للتوجه النظري، ليتسنى فهم وتفسير ما تبقى من الكتاب استنادا إلى هذه الصياغة المفهومية.

ينقسم هذا الإطار النظري إلى فئتين عريضتين. الأولى هي المفاهيم النظرية العامة التي صدر عنها هذا الكتاب. تعتمد هذه الفئة على المنهج الاستدلالي المبني على القرائن، ومتطور التاريخ الطبيعي. والفئة الثانية تنقسم إلى سؤالين. أولهما، لماذا وكيف نفسر اختلاق الرواية الأسطورية للمستأد؟ ستعتمد الإجابة، في المقام الأول، على مفاهيم جرت بلورتها في دراسات الذاكرة الجمعية. وثانيهما، كيف اختلقت الرواية الأسطورية للمستأد، بالضبط؟ ستعتمد الإجابة، هنا، على النموذج الذي وضعه ألبورت وبوتسمان ( ١٩٤٥، ١٩٤٧ ) حول التهيفة، والشحذ، والدمج.

### تأطير نظري عام

وقع في السنوات الأخيرة تمييز نظري في سياق مجالات مختلفة للمبحث السوسولوجي - بما فيها علم اجتماع المشاكل الاجتماعية، والانحراف - بين ما يدعى بالنظرة « الموضوعية » و « الاستدلالية ». النظرة الموضوعية مشتقة من المقاربة الوضعية، وهي في الواقع قريبة من المذهب العملي. فهي تفترض أن « الانحراف » ( وبصورة أعم « القضايا والمشاكل الاجتماعية » ) تشكل واقعا « موضوعيا

ويصلح للقياس، خاصة بحكم تكوّنها من شروط موضوعية وأذى [ يلحق بالغير ] بينما تفترض النظرة « الاستدلالية » ( يُشار إليها أيضا « بالذاتية » أو « النسبية » أن الانحراف لا يمثل سمات ما يدعى بالواقع الاجتماعي، وأنه نتيجة لعملية تصنيف اجتماعية مشتركة لما يراه بعض الأعضاء المنخرطين في ثقافة ما كمسألة إشكالية، مؤذية، أو تشكل خطرا على الآخرين.

لذلك، فإن ما يُصنف أو لا يُصنف كواقع ( الانحراف أو المشاكل والقضايا الاجتماعية في هذه الحالة ) ليس نتيجة لظروف موضوعية. وكما يقول غودي: « بالنسبة لمعتنق النظرة الذاتية، لا يحتاج ظرف معين حتى ليكون حاضرا بالمعنى الموضوعي لتجري تسميته مشكلة إجتماعية ».

تصل هذه القضايا الخلافية إلى ما هو أبعد من هذا السجال بطبيعة الحال. والمسألة، هنا، هي حول ما نراه فعلا كسمّة للواقع. أي هل يوجد الواقع الحقيقي والموضوعي « هناك » ( على طريقة كهف افلاطون الشهير ) أم أن ما نراه ليس سوى صور للواقع، وبالتالي نتعامل مع تلك الصور المروّاة المتغيرة ؟

تتسم هذه المشكلة بالحدة عمليا لدى المدرسة الاستدلالية. وكما سنرى لاحقا فإن المدرسة الاستدلالية تطرح حلا لهذه المشكلة.

يشير بيست ( ١٩٨٩ ) وغودي ( ١٩٨٩ ) إلى وجود نوعين من المنظور الاستدلالي. أولا، ثمة استدلالية صارمة. وثانيا، ثمة استدلالية تقوم على القرائن، وكما يلاحظ غودي ( ١٩٨٩، ٣٢٨-٣٢٩ ) يجادل أصحاب المنظور الأول أن تقييم المختص أو العالم للانحراف لا يشكل بهذا المعنى سوى نشاط « ل طرح فرضية ما » ضمن أنشطة أخرى مشابهة، كما أن المواقف العلمية هي أيضا صياغات اجتماعية، شأنها شأن المواقف الاجتماعية الأخرى، ويمكن بحثها على هذا الأساس.

ومجادل أصحاب المنظور الثاني بالقول: رغم أن الانحراف والمشاكل الاجتماعية نتائج لأنشطة « طرح الفرضيات » فإن ما يدعى بالبعد « الموضوعي » يقبل التحديد والتقييم من جانب المختص على أساس بعض الدلائل العلمية. وغالبا ما ينحو علماء الاجتماع العاملون ضمن هذا المنظور النظري إلى إظهار التعارض بين الصيغتين « الموضوعية » و « الاستدلالية » للواقع. وتقدم الاستدلالية القائمة على القرائن حلا لهذه المشكلة من خلال التركيز على طبيعة الواقع، فهي تعيّن محددات الواقع لتمنع الباحث بهذه الطريقة ركيزة تحليلية قوية.

النظرة المعتمدة في هذا الكتاب هي الطريقة الاستدلالية القائمة على القرائن. وبالتالي، ساستخدم رواية يوسفوس - مثلما جرى تناول مسببات الذعر الاجتماعي من قبل ( على سبيل المثال، بن يهودا ١٩٨٦، وغودي ١٩٨٩، وغودي وبن يهودا ١٩٩٤ ) باعتبارها الرواية « الموضوعية ». وفي ما يتصل بهذا الغرض، فإن صدقية ونزاهة يوسفوس فلافيوس مسألة جانبية. فهو نقطة الانطلاق التي اعتمدها، والرواية التي أقيس عليها الرواية الأسطورية للمستادا. لا شك أن الرواية الأسطورية للمستادا تبدو بعد المقارنة نوعا من التحريف الكبير لرواية يوسفوس. فهي تقوم على حذف حقائق أساسية، وعلى تزييف حقائق أخرى. لذلك، سنفحص بالتفصيل كيف وأين ومتى أجريت عملية التحريف. وهذه الاستراتيجية مستمدة بالكامل من الطريقة الاستدلالية القائمة على القرائن.

والواقع أن بنية هذا الكتاب تقوم على وتعكس الطريقة الاستدلالية القائمة على القرائن. يطرح الفصل الأول الحقائق، ويفصل الفصل الثاني الصياغة الاجتماعية للحقائق، أما القسم الثالث فيكون مناقشة للتعارض بينهما. كما أوجه عناية منهجية وتحليلية إلى ما أصبح يعرف « بالتاريخ الطبيعي ». تشبه هذه المقاربة ما أسماه دافيد ماتسا « الموقف التقييمي » ( ١٩٦٩ )، حيث يتطلب هذا الموقف حساسية خاصة من جانب الباحث، أي الحرص على السياق الطبيعي وتسلسل الأحداث كما جرت، وكذلك على القيم والمواقف المختلفة للأطراف الفاعلة، بما فيها أصحاب المقاولات الأخلاقية.

لسنا في حاجة للموافقة على ما نرى، لكننا نحتاج لإعادة خلق ( أو بناء ) العالم الاجتماعي بالطريقة التي عاشته بها مختلف الأطراف، حسب التسلسل الطبيعي للأحداث. ورغم أن هذا المنهج الاستدلالي القائم على القرائن يحد من استخدام عنصر « التقييم » إلا أنه لا يحول دون استخدامه. يعني « التاريخ الطبيعي » من ناحية أخرى أن علينا دراسة الظاهرة الاجتماعية منذ ظهورها حتى وصولها إلى مرحلة الذروة، وصولاً إلى مرحلة الأفول. ومن الواضح أننا نستطيع القيام بهذا العمل طالما كان تسلسل أحداث الظاهرة الاجتماعية منسجماً مع هذا الترتيب. فالتركيز على التسلسل يتسجم مع المنهج الاستدلالي القائم على القرائن. وبما أن الرواية الأسطورية للمستادا لا تعتمد على نص وحسب، بل وعلى زيارة المكان، يجب علينا دراسة هذا الجانب، أيضاً: من زار المستادا، متى، وكيف.

### دور الذاكرة الجمعية

لا شك أن الإطار النظري المناسب، الذي تم الاعتماد عليه في صياغة مفاهيم هذه الدراسة، يوجد ضمن الاهتمامات النظرية المركزية لأبحاث الذاكرة الجمعية. وقد جرى تطوير طريقتين في هذا الصدد. تنطلق إحداهما من المنهج الاستدلالي الاجتماعي، وتفيد أن الماضي هو ما جرت صياغته اجتماعياً في الحاضر، بما ينسجم مع حاجات ومتطلبات الحاضر نفسه. الذاكرة الجمعية، حسب هذه الطريقة، اختراع من اختراعات الحاضر، ثمة حالة انقطاع واضحة وقوية بين الماضي والحاضر. تتحدى هذه الطريقة القول بوجود الماضي « الموضوعي ». أما الطريقة الثانية فهي حالة تعارض مع الأولى، إذ تنص على وجود استمرارية بين الماضي والحاضر، وتفيد أن الماضي يسهم في تشكيل فهمنا للحاضر. لذلك، تقول هذه الطريقة بوجود الماضي « الموضوعي ».

جابهت الطريقتان بعضهما خلال فترة طويلة، مع ميل الكفة لصالح الأولى. استعرض باري شوارتز في كتابه عام ١٩٩١ هاتين الطريقتين مشيراً إلى إمكانية التعامل معهما « كحالتين خاصيتين لعملية تعميم أوسع تحيل التغير والاستمرارية في مفهوم الماضي إلى تجارب إنسانية مباشرة » ( ص ٢٣٤ ). وعلى هذا الأساس، إدعى عدم وجود تعارض بينهما، إذ يستطيع الإنسان دمجهما في عملية تفسير متماسكة تركز على عنصرَي القطيعة والاستمرارية. كان ضمن أهدافي في هذه الدراسة فحص فرضية شوارتز بصورة مباشرة، صريحة، وتفصيلية. وقد تمت البرهنة على الفرضية بصورة كاملة، كما سنرى في الفصل ١٣. لذلك، يسهم هذا البحث في حل مسألة نظرية أساسية في حقل الذاكرة

الجمعية بالبرهنة على صواب فرضية شوارتز.

مارست الرواية الأسطورية للمستادا التأثير على ملايين الإسرائيليين، بما فيهم شخصيات معروفة في النخبتين العسكرية والسياسية، حيث أسهمت في بلورة الهوية على الصعيد الفردي والقمومي. علاوة على ذلك، ساعدت الرواية على بلورة صلة روحية قوية مع يهود اعتبرهم الإسرائيليون محاربين شجعان قبل ألفي عام تقريبا، وهذا بدوره منحهم الإحساس بالاستمرارية مع الماضي البعيد، ومع الأعمال السامية للبطولة. منحتهم المستادا نموذجا قويا ومهييا للتماهي معه، كما أن التماهي مع المستادا يؤكد إدعاء اليهود بالشرعية في هذه الأرض، ردا على أقوال بعض المتشدددين الفلسطينيين والإسلاميين أن اليهود زرع أجنبي لا ينتمي إلى الشرق الأوسط.

لذلك، لا يقتصر الأمر على بطولة في مجابهة تصفية محتملة، أو عبودية مذلة، لكنها حادثة تاريخية هامة تضع اليهود في الشرق الأوسط منذ ألفي عام تقريبا، في دور المحاربين الأشداء الشجعان دفاعا عن وطنهم. وقد كانت هذه العملية لبناء الهوية في الأربعينات، كما سنرى لاحقا، ذات أهمية حاسمة، وواصلت أهميتها حتى أواخر الستينات، ثم دخلت في طور الانحدار.

#### التعهدات الأخلاقية والهوية

يساعدنا منظور الهوية الجمعية على فهم كيفية تبلور الرواية الأسطورية للمستادا وعملية قبولها. علاوة على استخدامنا لهذا المنظور والعمل على إغناثه، سنعمل على استكمالها بمناقشة تحليلية جانبيين: أحدهما للمشروع الأخلاقي المستخدم كأساس لخلق الرواية الأسطورية للمستادا، والثاني تبلور هويات شخصية وقومية محددة نتيجة للقبول بدلالات الرواية الأسطورية للمستادا.

#### التصور المنهجي

كُرس معظم البحث، كما أسلفت القول، للمقارنة بين الأشكال المختلفة لتقديم المستادا، وبين ما أخبرنا به يوسيفوس فلافيوس. من الطرق السهلة للقياس للقيام بعملية مضاهاة حرفية لبعض النقاط الأساسية، ومقارنة الصيغ المتوفرة مع الصيغة الأصلية. ويمكن بهذه المقارنة معرفة مدى التزام النسخة المتداولة بالأصل. لكن المسألة البحثية، هنا، هي التساؤل حول الإطار النظري الواجب استخدامه لتفسير كيفية اختلاق الرواية الأسطورية للمستادا. السؤال ليس لماذا اختلقت، بل كيف.

حاولت دراسات قليلة في حقل العلوم الاجتماعية الإجابة عن أسئلة مشابهة: هناك بحث بيركوفيتش (١٩٧١) الذي استهدف معرفة مدى دقة الكتب المختلفة للنصوص المدرسية في نقل تجربة محددة. وقد كانت النتيجة أن الدقة لم تكن جيدة تماما. اعتمد بحث بيركوفيتش لتفسير المعطيات المتوفرة على دراسة كلاسيكية في العلوم الاجتماعية هي دراسة البورت وبوستمان (١٩٤٥-١٩٤٧) حول الإشاعات. ففي خطة البحث الأصلية عرض البورت وبوستمان على شخص معين صورة أو شريحة مصورة وطلبا منه إخبار شخص آخر عن مضمون الصورة. وقد طُلب من الشخص الثاني، الذي لم يتلق المعلومات الأصلية بصورة مباشرة، نقل الوصف إلى شخص ثالث، وهكذا دواليك. فنقل المعلومات بهذه الطريقة يشبه من ناحية مفهومية طريقة انتشار الشائعات.

شعرت، على غرار بيركوفيتش، أن عمل ألبرت وبوتسمان شديد الصلة بموضوعي. فالجوانب الهامة تتعلق بالنموذج الذي اقترحه لتفسير طريقة بث المعلومات من شخص إلى آخر. كان ما اكتشفاه، من ناحية جوهرية، أن الرسائل الطويلة والمعقدة تُختزل إلى رسائل بسيطة ومختصرة، وأن مضمون الرسائل يتغير. وقد توصلنا إلى تعريف ثلاث عمليات أساسية تحدث في سياق بث المعلومات: التمهيد (أي اختزال كمية المعلومات وتبسيطها) الشدح (بينما تختصر الرسالة وتُبسّط تصبح أشد وضوحاً) الدمج، تشمل هذه العملية عمليات فرعية أخرى، تتعاطى مع غريزة المعلومات، وإضافة أشياء جديدة إلى الرسالة الأصلية، كي تبدو متماسكة ومنسجمة مع موضوع ما.

وكما سنرى في القسم الثالث، الفصل ١٢، أصبح نموذج ألبرت وبوتسمان ومفاهيم التمهيد والشدح والدمج، من الأمور المركزية في تفسيرنا للعمليات المستخدمة في خلق الرواية الأسطورية للمستادا من ناحية فعلية. فهذه المفاهيم تزودنا بأداة تحليلية قوية لفهم كيفية خلق الأسطورة.

### الأشياء الجديدة في البحث

من الواضح أن المعطيات الأكاديمية والصحفية والشعبية حول المستادا، وعلاقتها بيهوسيفوس فلافيوس، أو علاقته بها، ضخمة الحجم. ومن الواضح، أيضاً، قناعة العديد من الناس بخلق رواية أسطورية عن المستادا. وربما كانت إشارة شافيت (١٩٩٢). «أن النصوص المكتوبة في العقد الأخير، والتي تنتقد «عقدة المسادا» أكبر حجماً من النصوص المكتوبة عن بطولة المسادا» صحيحة. ويصدق القول، أيضاً، أن الرواية الأسطورية للمستادا كما «يعرفها» العديد منا (وكما «يعرفها» معظم مراجعي كتاب زيربافل (١٩٨٠) رواية مخادعة ومفكرة بمهارة تستهدف تحويل رواية تاريخية مأساوية وحزينة إلى قصة من قصص البطولة. وهذا القول ليس «بالاكتشاف» الجديد.

لا توجد وجهات النظر الجديدة المطروحة في هذا البحث في دراسات أخرى، وهي نظرية وتجريبية في آن. فهذه الدراسة تنقل مسألة خلافية كبيرة إلى حقل الدراسة السوسولوجية للذاكرة الجمعية، وتستخدم الرواية الأسطورية للمستادا لتبين كيف يتسنى حل تلك المسألة. يدعم الحل المقترح، هنا، بقوة اقتراح باري شوارتز من أجل المزاوجة بين وجهتي نظر «الاستمرارية» و«الإنقطاع» في إطار تفسير مؤحد.

علاوة على ذلك، وسعت وجهة النظر المطروحة، هنا، الإطار التحليلي للذاكرة الجمعية لتجعل منه نقاشاً للزمن والتاريخ. فهي توحي أن المسائل الخلافية ظهرت في الدراسة السوسولوجية للذاكرة الجمعية بفعل طريقة تصورنا «للماضي». إن العمل برمته يعتمد المنهج الاستدلالي القائم على القرائن، ويقدم بطريقة الأبحاث المجرة في حقل «التاريخ الطبيعي».

يجل هذا البحث بالتفصيل، على المستوى التجريبي، كيف جرى اختلاق الرواية الأسطورية للمستادا في الواقع. ويتم إنجاز هذا الأمر بتحليل ما جرى من تحريف للرواية الأصلية ليهوسيفوس في مختلف تفاصيلها. لم نجر عملية بحث دقيقة ودؤوبة بهذه الطريقة من قبل. فهي طريقة تضع الرواية الأسطورية للمستادا تحت عدسة مجهر قوية. وعلى هذا النحو نعرف بالتفصيل ما تم الحفاظ عليه من



رواية يوسيفوس، وما تم إسقاطها منها، وما أضيف إليها، بما يمكننا من تحديد متى وكيف اختلقت الأسطورة وجرى تداولها بالمعنى الثقافي - وهذا يعني، أيضا، أننا نستطيع معرفة المسؤولين عن اختلاق الرواية الأسطورية، وكذلك دوافعهم للقيام بهذا العمل. لم يتم أحد بتحليل تجريبي كهذا من قبل. وقد تمكنا بفضل هذا التحليل الدقيق من معرفة أن الاقتراح التحليلي لشوارتز كان أفضل المسبل لحل التناقض النظري في الدراسة السوسولوجية للذاكرة الجمعية.

لم يجر التعامل مع البناء الاجتماعي للرواية الأسطورية للمستادا باعتبارها رواية مكتوبة وحسب. إن تحذير ألكتر (١٩٧٣) بضرورة الحيلة في التعامل مع رواية تاريخية مكتوبة كأساس لخلق الأسطورة، يعتبر صالحا بطريقة جزئية فقط. ففي بناء الرواية الأسطورية للمستادا دخل عامل اجتماعي بالغ القوة والشدة، ولم يكن مجرد مسألة أدبية. تمثل هذا العامل الاجتماعي في تجربة الرحلة الشعائرية وتسلق المستادا نفسها. وقد تضافر العاملان - الأدبي والخيالي المفتعل الذي أضيفت إليه بعض التوابل التاريخية الصحيحة، وعامل الحج الاجتماعي الشعائري إلى المستادا - في خلق الرواية الأسطورية للمستادا.

ولم يجر، بقدر ما أعلم، استخدام هذا النوع من المنهجية التجريبية، والمقاربة النظرية المحددة، بالطريقة المتبعة في هذا البحث، لدراسة أدبيات تتعلق بالمستادا، أو يوسيفوس فلافيوس، أو الثورة الكبرى في عام ٧٣-٦٦ بعد الميلاد.

## الغفران

### موضوع مناظرة بين جاك دريدا وإدغار موران

في عدده الصادر في كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٩ ، أجرى ملحق «لوموند» الشهريّ الموسوم «لوموند - المناظرات» حواراً مع الفيلسوف الفرنسيّ المولود في الجزائر جاك دريدا Jacques Derrida كان موضوعه الأساسيّ هو فكرة «الغفران» التي جعل منها الفيلسوف موضوع درسه الأسبوعيّ في السنوات الثلاث الأخيرة . وعاد ملحق شهريّ آخر للمصحفة نفسها ، إسمه «لوموند - التربية» ، إلى طرق الموضوع نفسه في حوار ممتع مع دريدا نُشر في عدد أيلول / سبتمبر ٢٠٠٠ . في تلك الأثناء ، كان عالم الاجتماع الفرنسيّ إدغار موران Edgar Morin قد ردّ على أفكار دريدا في هذا الموضوع وعرض بصورة مسهبة أفكاره في إمكان «الغفران» واستحالته ، وضرورته في بعض الحالات ، وذلك في حوار مطوّل أجرته معه «لوموند - المناظرات» في عدد شباط / فبراير ٢٠٠٠ . توخياً للفائدة ، ونظراً لأهميّة الموضوع في السياق السياسيّ العالميّ والاقليميّ الراهن ، نعرض هنا الأفكار الأساسيّة لكلّ منهما .

في الحوار الذي أجرته معه «لوموند - التربية» ، يبدأ دريدا بالتأكيد على توقّف عمله الفلسفيّ على بُعد سياسيّ . صحيح أنّ هذا البُعد أكثر قابليّة اليوم للقراءة انطلاقاً من الشفرة السياسيّة التعاقدية أو المتعارف عليها ، لكنّه يعتقد أنّه حاضر في جميع أعماله ، حتى القديم منها . ويقول إلّه بات يخامره في السنوات العشرين الأخيرة الاعتقاد بتوصّله ، بعد عمل طويل ، إلى تهمة الشروط النظرية والخطابية والتفكيكية اللازمة للإعراب عن هذا الانتهام السياسيّ من دون كثير تنازّل أمام مختلف أشكال الالتزام الفكريّ السائدة ، التي تبدو له إغلب الأحيان وهي تقوم بالابتعاد عن السياسيّ وإن كانت تتدّاهي به بعمدة . فعندما دعم في الثمانينات النضال السريّ للمثقفين التشكوسلوفاكيين ووجد نفسه مقدّماً في إحدى المرات من المطار إلى زنزانة بقي حبسها ما يقرب من يومين ، وعندما كتب من أجل إطلاق سراح مائديلا أو لرفع الحكم بالاعدام عن مونيّا أبو جمال ، وعندما كتب عن ماركس وعن الضيافة أو مأساة الغرومين من بطاقات الإقامة في فرنسا وباقي أوروبا ، وعن موضوعات العفو والغفران والشهادة والسرّ والسيادة ، أو عندما كتب

داعياً إلى تجديد التعليم الفلسفي في المدارس، فهو يعتقد أن جميع هذه الممارسات تتلهم والغايات العميقة للتفكيرية. هي محاولة لإعداد خطاب أو مراسٍ سياسي يتلهم وإزامات التفكيرية، محاولة لدفعه إلى عدم الاعتقاد بوجود طلاق بين كتاباته والتزاماته المتعددة. كل ما هناك هو وجود فارق في الإيقاع ومخط الخطاب والعلاقة بالسباق المعني كل مرة.

في هذا السياق تندرج مسألة «الغفران». إن الغفران، الذي يظل في نظره ممكناً ومتعلّماً في آن معاً، يظلّ يشتنا إلى الماضي أو يردنا إليه. لكن المستقبل، أو ما يدعوه دريدا «ما يأتي»، وذلك بإضافة شارحة إلى المفردة التي تدلّ بالفرنسية على المستقبل *l'à-venir*، يظلّ حاضراً في الغفران هو أيضاً. يذكر الفيلسوف بالغفران كإرث إبراهيمي، يهودي ومسيحي وإسلامي. في هذا الإرث، وفي المسيحية وبخاصة، نجد مقولتين شبه متناقضتين: فمن جهة، لا يمكن أن تغفر أو نسأل الله الغفران إلا إذا ما أقرّ الأثم أو الجناح بذنبه وتاب وغُفر من نفسه وانتهج طريقاً أخرى. السؤال هو إذن: من يغفر لمن؟ ومن جهة ثانية، يُقدّم الغفران كفضل مطلق، بلا تبادل ولا تغفّر، بلا توبة ولا طلب غفران. أي بلا شرط. هذان المنطقتان، منطق الغفران المشروط ومنطق الهبة غير المشروطة، يطلّان متنازعين ومتجاورين في التراث نفسه، وإن كانت الغلبة معقودة لمنطق الغفران الاشتراطي باعتباره يتوافق والفطرة السليمة. وهذا مما يعقد في نظر دريدا وطبيع بالاشكالية الدلالة الخالصة الواجب إعطاؤها بصورة دقيقة وصارمة لمفهوم الغفران. فتحت نرث مفهوم الغفران غير المشروط كما نرث المفهوم الآخر، وعلينا أن نفهمه ونجيب عنه على نحو مسؤول.

يرى دريدا أن لنا كامل الحق في التذكير بأن الغفران لا يعني النسيان. بل بالعكس، يلزم الغفران بذاكرة حيّة، حيّة بصورة مطلقة، لما لا يمكن محوه بالرغم من كلّ عمل للجحاد أو المصالحة أو الإصلاح. وكذلك من كلّ عمل لتنقية الذاكرة يمكن القيام به لضرورات تاريخية أو علاجية. بل، أكثر من هذا، لا يمكن الغفران إلا بتذكّر الأذى المتكبد والذي نريد الغفران له، وإلا بالتذكير به بلا تخفيف وبلا تلطيف. وإذا كنت لا أغفر إلا لما يمكن اغتفاره، أي الأذى الهين والخطيئة غير الفاتلة، فانا لا أقوم في نظر الفيلسوف بما يستحق أن يُسقى غفراناً. فما يقبل الغفران مغفور له سلفاً. من هنا المعاضلة أو الحرج الفلسفي في نظره: لسنا مطالبين بالغفران إلا لما يتعلّز الغفران له. وهذا هو ما يُدعى بعمل المستحيل. فإذا لم أقم إلا بما هو ممكن، فانا لا أقوم في الواقع بشيء، بل لا أفعل سوى أن أدع برنامجاً من الممكنات يتنامى ويتحقق. وامتداداً مع نظريته في حدثية الحدث أو ما يمكن دعوته بالحدث، يطرح دريدا أنه عندما لا يحدث إلا ما هو ممكن، فلا شيء «يحدث» بالمعنى القوي لهذه المفردة. وليس من قبيل الاعتقاد بالمعجزات في نظره القول بأن حدثاً مستحقاً لهذه التسمية، أي حدوث ما هو حادث، يظلّ يمثل استثنائية المعجزة ونأبها عن التوقع. وعليه، فالغفران الوحيد الممكن هو الغفران المستحيل. غفران يلزم بذاكرة مطلقة، فاعلة، تُذكر بالأذى ويصانع الأذى أو الجناح. إن غفراناً يدفع إلى النسيان، أو حتى إلى الجحاد، ليس، بالمعنى الحصري للمفردة، غفراناً. وعندما يعيش الطرفان في الفضاء نفسه، أي يكونان في حالة تعايش، فإن سياقاً للمصالحة يكون بدأ عمله. لكن لا لأحد أن يهب الغفران باسم الضحايا. وإذا كانت الضحايا ميتة، فما من غفران يمكن.

في عدد شباط / فبراير ٢٠٠٥ من «لوموند - المناظرات»، يردّ على هذه الأطروحات عالم الاجتماع

المعروف إدغار موران، الذي يبدأ بالقول إن دريدا يتناول الموضوع بصورة فلسفية محض أو مجردة. يدعو موران إلى إعادة زج السؤال في سياقاته النفسية والثقافية والتاريخية، وخصوصاً سياق القرن العشرين المدموغ بالمجازر الجماعية المنظمة. يعود بالسجال إلى المسألة التي يراها أساسية بالنسبة إلى كل مجتمع: المشكل الذي يطرحه صانع أذى أو مقترف جرم معين. كانت الاجابة البديائية والتقليدية تتمثل في مقولة «العين بالعين والسن بالسن»، التي تظل متجذرة عميقاً في كل واحد منا والتي تتمثل مهمة الحضارة في رايه في تجاوزها. بدأ التجاوز التاريخي لنمط العقوبة هذا مع هوبز *Hobbes* الذي كان يرى أن هدف العقوبة لا يتمثل في الانتقام وإنما في التهريب وتجفيف الجرم المحتمل. وفي توسكانيا، في القرن الثامن عشر، يذهب بيكاريا *Beccaria* أبعد منه إذ يرى أن وظيفة السجن تتمثل في حماية السكان وليس في معاقبة الجرم. ويرى موران أن القضاء، كما هو ممارس في الدول الحالية، يقطع مع فكرة الانتقام كما كان يمارسها أقارب المعتدى عليه، ولكنه، أي القضاء، يعيد الارتباط بالانتقام حيثما كان الحكم بالاعدام قائماً ومعمولاً به.

من المهم في نظر موران إعطاء معنى إيجابي لكل ما يُقيم خارج مقابلة العقوبة / الغفران. ففي العالم الاسلامي، كما يُذكر هو به، توجد فكرة «الأمان» المعطى للجرم أو عدوٍ مهزوم: فعل رحمة وتسامح. وفي ١٠٣٠ قبل المسيح، دخل الديموقراطيون أثينا ظافرين ففتحوا عن الانتقام المعمول به يومذاك في المدن اليونانية وأعلنوا العفو الشامل. ولا يظل مثل هذا العفو محصوراً بقيادة ظافرين. بل يقدر عليه أفراد يوقعون أنفسهم عند مستوى أخلاقي متعال أو رفيع. يطرح موران مثلاً حالة هذا الأب في مرسيلية الذي سقط ابن له صريع طعنة سكين بادره بها صبي في عمره، والذي صرح، أي الأب: «لا أريد انتقاماً».

يتفق موران مع دريدا في إحالته الغفران إلى أصوله الابراهيمية. ويرى موران أن المسيح على الصليب يحقق للغفران إضافة نوعية إذ يقول: «ربنا اغفر لهم لأنهم لا يعرفون ما هم صانعون». ويلتقي المسيح هنا في نظره مع الرواقين الاغريق الذين كانوا يرون أن المسيء جاهل، بل أحمق. وفي هذا الإطار تنصب مقولة ماركس في أن «الإنسانية لا تعرف ما هي ولا ما تفعل». ويظل الغفران في نظر موران فعلاً متطرفاً بالغ الصعوبة، يتجاوز مجرد التنازل عن العقوبة ويتطلب سخاء كبيراً وطبقة عالية. يتضمن الغفران في نظره انزياحاً أو انقطاعاً أساسياً: فأنا أقابل فيه الإساءة بالحسنة، على حين يتلخص العفو في إيقاف الأذى والامتناع عن المعاقبة. ومن هنا كان الغفران فعلاً فردياً، أي يصدر عن ذاتية من يغفر، على حين يكون العفو في الغالب فعلاً سياسياً.

يتطلب الغفران الفهم. وأن تفهم كائناً إنسانياً يعني ألا تختزل كامل كيانه أو شخصه إلى الجرم الذي اقترفه. ويرى موران هيجل محقاً بالكامل عندما يكتب أن «الفكر المجردة لا يرى في المجرم إلا هذه الخاصية المجردة، وهو يدخر فيه، بالاستناد إلى هذه الخاصية وحدها، كل ما يتبقى من إنسانيته». ثمّة في نظر موران خطأ فكري في اختزال كل معقد إلى واحد من مكوناته فحسب. فهم الجانح يعني اكتناه شرطه الذي قاده إلى التعصب أو إلى العناء عن أذاه عمداً يوهمه بعدالته ويكفنه، ولو مؤقتاً، من تبرير فعله أو فعلته. بهذا المعنى، تمثل مقولة المسيح المذكورة في نظره فعل فهم. يطرح موران مثال أفراد قادتهم نزعتهم السلمية إلى تبرير احتلال فرنسا من قبل ألمانيا الهتلرية في ١٩٤٠ لا لشيء، إلا لأنهم كانوا يرون أن لا أكثر شراً من

الحرب . لكنه يطرح بالمقابل حالة أفراد قتلة تحولوا في السجن إلى قاتلين . ومن هنا ، يدعو إلى إعادة التفكير بمقابلة الغفران / التوبة . فإذا كانت التوبة تفتح الباب للغفران ، فيإمكان الغفران أن يفتح بدوره الباب للتوبة . إنه يقر الفرصة لإحداث تحول . وهنا يطرح موران أمثلة مستقاة من الأدب . في «الجريرة والعقاب» لديستوفسكي ، يجد راسكولنيكوف نفسه مقوداً إلى التوبة على يد الموس سونيا . وفي «البؤساء» لهيغو يغفر المونسير ميرييل لجان فالجان سرقة بضعة شمعدانات . كان هذا رهاناً أخلاقياً غير متيقن من عواقبه ، فلا شيء كان يدلّ على الاسهامة الثبوتية لفالجان التي مستجيم عن هذا الفعل السخي . بالمقابل ، في رواية «ثلاثة وتسعين» لهيغو نفسه يقوم فلاح فقير بإنقاذ المركز لامتلاك الذي يتسبّب بعد ذلك بإعدام ثلاث نساء . فيتساءل الفلاح : «أيمكن إذن أن يتحوّل صنيع حسن إلى فعله سيئة ؟» . ويعقب موران بالقول إن أفعالنا الأخلاقية يمكن أن تنقلب ضلّتا ، وهذا هو رهان الحياة .

يأتي موران أخيراً إلى حالة الغفران السياسيّ وي طرح أمثلة متعدّدة تغطّي حالات متباينة . هناك من جهة طلب الغفران ، ومن جهة أخرى الغفران نفسه كإجابة . لقد طلب الرئيس الفرنسيّ جاك شيراك وكذلك الكنيسة الغفران من اليهود ، وقبّلت الحكومة اليابانية اعتذارها للكوّريين . ويرى موران أن طلب الغفران الذي تقدّم به شيراك والكنيسة قد نجم عن ضغوط المنظمات اليهودية نفسها . أمّا الاعتذارات اليابانية فلمست في نظره طلب مغفرة ، بل اعتراف بالأخطاء مكتفياً بذاته . لكنّ اعتذار يلتصين المستقبل والردّ للسلطة من الشعب الروسيّ كان فعلاً بالغ التأثير في عرف المفكر ، روسياً بعمق ومن شأنه أن يرد الاعتبار للرجل المعجوز .

أمّا الغفران المعطي ، فلا يمكن في تقديره اختزاله إلى حساب سياسيّ ، وإن كان يتضمن ذلك أحياناً . وهو يطرح هنا مثال مانديلا الذي كان وضع نصب عينيه هدفاً لا يتملّ في تقسيم أفريقيا الجنوبية وإنما في إدماج السود فيها ، وبعد انتصاره السياسيّ ، إعادة إدماج البيض . كان مانديلا قد أدرك خطورة الوضع الذي يمكن أن يقود إليه الانتقام أو المعاقبة ، وتصرف كرجل يحمل في داخله الموروث الكوّنّي للماركية إضافة إلى نبالة شخصيّة أعمّ دجبة . وفي حالة الصراع الفلسطينيّ - الإسرائيليّ ، يرى موران أن رابين وعرفات قد حققا ، كلّاً في لحظة خاصّة من تاريخه ، تضاملاً أخلاقياً يتجاوز الحساب السياسيّ ويتضمّن في آن معاً . الغفران التبادليّ ينبثق هنا ، في رأيه ، من إيمان بضرورة السلام . فرضيّة تظلّ بالطبع مطروحة للتمحيص على ضوء ما يجري على تراب فلسطين في هذه الأيام .

في درجة أدنى من الغفران يُقيم في نظره أخيراً التسامح الذي يُمحّض لعناصر نظام ديكتاتوريّ تمّ إسقاطه ، كما في إسبانيا . نجد هنا عقداً ضمّنيّاً يُشترى فيه السلام أو الأمن العامّ بمقابل العفو الفعليّ أو القانونيّ .

بالمقابل ، هناك الحالات التي يتعلّص فيها كلّ من الغفران والمعاقبة . عندما يكون الأذى صادراً ، مثلاً ، عن أجهزة تكنولوجيايّة وبيروقراطية معاصرة بالغة الضخامة والتعقيد ، كما في فضيحة الدم الملوّث في فرنسا وسواها . كان موران قد كتب ، يوم اندلاع الفضيحة : «إبحثوا عن اللأسمول» ، ففي نظره ، لا يتملّ الجانح في هذه الحالة في موظّف أو وزير معيّن وإنما في عوامل عماء عديدة ناجمة عن المكتبة والتخصّص المفرط والروتين . تقارير الأطباء ما كانت تُقرأ ، وكبار رجالات العلم والطبّ لا يهتمون بإمكان نشوء مرض

كالإباز من مجرد جرثوم. كانت المسؤولية في نظره مجزأة والإثم مفتاً أو محلولاً. والنظام البيروقراطي المتحكم بالطب هو ما يجب في نظره محاكمته وتجديده.

كذلك هو الأمر في حالة الجرائم الكبرى التي ارتكبتها النظامان النازي والستاليني. كانت المسؤوليات مجزأة هنا أيضاً. وعندما كتبت حتى أردت عن حالة آيخمان، الموظف النازي الذي احتفظته إسرائيل وحاكمته ونفذت فيه حكم الإعدام، رأيت في آيخمان عتلة بسيطة في مآكنة الاجرام الضخمة، وارتأت أن ضخامة الجريمة لا يمكن مقابلتها بالحكم بالإعدام على موظف نازي. كانت العقوبة هنا مضحكة والغفران متعلزاً. ويتساءل موران عن الحالة التي لا يعود فيها على قيد الحياة، بعد عشرين أو ثلاثين أو خمسين سنة من الحدث، سوى بضعة موظفين من حكومة برلين أو فيشي، فهل عليهم أن يضطلموا بكامل المسؤولية عما حدث؟ أيجب أن يستدع موظف سابق بلغ سن الثمانين (إشارة إلى موريس باهان، الذي حوكم مؤخراً في فرنسا لمساهمته في حكومة فيشي المتعاونة مع الألمان) عن جرائم الترحيل إلى غرف الغاز؟

ويشير موران إلى المفارقة المتمثلة في أنه كلما ازدادت صعوبة تشخيص صانع الأذى تفاقمست الحاجة للعبور على الجانح. لا شك، يقول موران (وهو نفسه ولد في عائلة يهودية) أننا نفهم معاناة المتقدمات بشكوى على باهان والذين يعيشون من جديد لحظة مغادرة ذويهم إلى غرف الغاز. ولا شك، يضيف، أننا نفهم عذاب أقارب ضحايا الدم الملوّث الذي تمّ حقنه في أجساد المرضى بدون فحص مسبق. إنهم يستعيدون بالضرورة قانون «العين بالعين والسن بالسن»، إذ يطالبون بالعقوبة. لكن اليس المهم هو العمل بحيث لا تتكرر هذه الجرائم؟

وعلى سؤال: «هل يعني الغفران النسيان؟»، يرى المفكر أن المفهومين مفصولان. فلن نتدبم ذكرى أوشفيتز (حيث أقيمت غرف الغاز) مجرد إقامة باهان في السجن لمدة عشر سنوات على وجه الاحتمال. ولقد أطلق ماندبلا شعار «الغفران لا النسيان»، وترد عليه كالصدي مقولة المعارض البولندي آدم ميشنيك: «العفو لا فقدان الذاكرة». ويذكر موران بأن أبناء الهنود الحمر لم ينسوا تقويض حضارتهم والإبادة الجماعية التي تعرض لها أسلافهم، مع أن الجانحين لم يُعاقبوا. والسود ضحايا الرق لم يروا مسترققيهم يُعاقبون، ومع ذلك فهم لم ينسوا. وإذا كانت الحكومات مطالبة باعتقاد موران بتكريس تواريخ المآسي العاتية وليس اللحظات الحميدة فحسب، فإن نوعاً من النسيان يفرض في بعض الأحيان في نظره نفسه. من هنا يعيد طرح مقولة جورج ستينر: «النسيان واجب، ولأ لا أصيب المرء بالجنون». الإشارة هنا إلى الذاكرة الموهومة أو الاستحواذية. ويذكر موران بجمعيّة إسرائيليّة تدعو إلى النضال ضد «عبادة» أوشفيتز، لأن هوس الذاكرة هذا يساهم في عزل اليهود عن بقية العالم. وإن ذاكرة تاريخيّة تظلّ برأيه مطالبة بعدم السقوط لا في فقدان الذاكرة ولا في هوس التذكر.

يعود موران إلى فكرة دريدا في أنه لا يمكن اغتفار إلا ما لا يمكن اغتفاره، ويرى أنها تقودنا إلى حلقة مفرغة: فما دام لا يمكن اغتفار إلا ما لا يمكن اغتفاره، وما دام لا يقبل الاغتفار متعلزاً بتجديداً على الاغتفار، فلا يمكن أن نغفر لما يمكن الغفران له. قد نفرق نحن عن قراءة موران لمقولة دريدا هذه التي يمكن، في ما وراء ما فيها من معاضلة، والمعاضلة فنّ دريديّ بامتياز، نقول يمكن أن نقيّد أن الغفران الحق إنما هو قفزة في اتجاه الاستحيل للضحية وحدها الحق بالقيام بها أو عدم القيام. كما يعرض موران تفكير

جانكليفيتش Jankélévitch الذي وضع كتاباً عنوانه «الغفران» Le Pardon عنبر فيه عن شعوره بما لا يمكن اغتفاره في الجرائم السايزة، واختتم مع ذلك الكتاب بالإشارة، في نوع من العودة إلى الأساس الأخلاقي للأدب الروسي الذي كان هو متشرباً به: «لكن هناك لا نهائية الغفران». هكذا يظل كتاب جانكليفيتش يتأرجح، من دون حسم، بين لا نهائيتين: الغفران وما لا يمكن اغتفاره. ويفكر موران، من ناحيته، بالأذى الذي يظل يُقيم أبعد من كل غفران ومن كل عقوبة، الأذى الذي لا يمكن درؤه والذي ما انفك يحتاج تاريخ الإنسانية. تلك هي مأساة النوع البشري في نظره.

الغفران هو أخيراً، بالنسبة إلى موران، فعل فردي ينطوي على سخاء ورافة. فغفران منتزع بالقوة لا يمثل غفراناً. ولا يغفر إلا الظافر أو المقتدر. إذ لا معنى للغفران المفقود لجناح ارتكب جرماً وينتهي لارتكاب جرائم أخرى. هناك فارق بين المقاومة أو حروب التحرير وما يأتي بعدها. الغفران لحظة تالية لتوقف الأذى المتكبد. والمشكل يصبح هنا لا مسألة غفران فحسب، بل مسألة عدالة. ويرى المفكر أنه ينبغي مقاومة الحاجة للعقاب التي تفاقمت في القرن العشرين، والتي تعاود الالتقاء بفكرة القصاص (العين بالعين والسن بالسن) القديمة. ينبغي الحيلولة دون تحول المهانين والضحايا والمكروهين إلى مُهينين وجلّادين وكارهين. وإذا كانت الأخلاق هي مقاومة ضراوة العالم والحياة والمجتمع، فلا يمكن في نظر المفكر أن يستغني الإنسان عن الفهم والرافة والحلم والرحمة وكذلك، إذا أمكن، عن الغفران.

تلخيص: ك. ج.

## الروائية الفلسطينية والكتابة

تكتب الروائية واعية أن الكتابة في حلة ذاتها فعل تحرر وانطلاق، ومحاولة نسج ذاكرة جديدة وتشبيث لكيونة المرأة / الكاتبة. وهذه إيجابية تحسب للروائية الكاتبة، لكنها تكتب وهي تحمل على كاهلها أعباء كثيرة، تكتب وهي تعي خطورة الكتابة وخطورة كسر المحظور.

لقد منعت المرأة من الكتابة طويلاً، وطويلاً وثبتت كتابات نساء موهوبات في مهدها، ومنعت كتابات إبداعية لنساء من الوصول إلى دور النشر ١١ مما يجعل الكتابة فعل تحة للكثير من القيم المجتمعية.

تنطلق المرأة الكاتبة من التحدي الذي تواجهه، والذي تتوقعه، مما يجعلها مضطربة ومشوشة حيناً، تزدهم أفكارها وتدافع، فتنتقل دون هدى، على حساب الأدوات الفنية، ويحلّ نقل الواقع بهذا الفيريه مكان الصدق الفني للواقع، ويغطي المونولوج الداخلي على الحوار، في السرد، مما يجعل السيادة للفكر الواحد والقول الواحد، مما يخفق الشخصيات، ولا يتيح لها المجال لأن تعبر عن وجهة نظرها في سير الأحداث، كما نرى في رواية فاطمة ذياب: الخيط والطريز، وفي رواية وذاة البرغوثي: ذاكرة لا تخون.

وتتصالح الروائية مع نفسها، حيناً آخر، تنضج أدواتها الفنية بصبر وأناة، تجعل الواقع مرجعها، وتعيد صياغته مرة أخرى، لتكشف وتنبه وتفتحهم، تقتحم الموضوعات التي كانت -طويلاً- حكرأ على الرجل، وتستخدم الأساليب الفنية التي تناسب الموضوع، تخرج إلى العالم الواسع فتشبهك معه، تتحرك في عالم واسع وفضاء رحب، مثلاً رثيتها بالهواء، فتطلق العنان لشخصياتها كي تنمو وتتحرك، وتدفع الحدث في الاتجاه الذي يناسب هذه الشخصيات، مما يجعل النهايات طبيعية غير مقحمة أو مفروضة عنوة، كما نرى في رواية ليلي الأطرش: سهيل المسافات، وفي رواية سحر خليفة: الميراث.

تؤكد فاطمة ذياب في بداية روايتها دخولها عالم محرم شاق وصعب: عالم الكتابة، وتربط بين



الكتابة وعالم الأوتة، حيث تجرّد شخصية من نفسها تخاطبها بقولها: «أيتها الأنثى أيتها الشبح الأصفر... المعلق يخطئ وقيم، المشدودة إلى قدمين ملتويين... تتحرك نحوه، وأتحرّك نحوه... ترتعش أصابع الزمن، تختنق... تعان للأيام العارية الوحشية بداية اللعبة. لعبة العشب القاتل بالحروف والكلمات... يدور من حولك وتدورين، يلتف حول عنقك وتراوغين».

تربط الكتابة هنا بين الكتابة والاختناق من خلال الخطب المتلف حول العنق، وتدعو الكتابة الأنثى أن تقضي في كتابتها وأن تكتب كلّ شيء مما يجعلها تمضي في سرد طويل من خلال أسلوب المونولوج الداخلي، اختلط بمناجاة النفس مرّات، ومن خلال السرد وحده مرّات أخرى، وكأنّها تريد أن تخبرنا بكلّ ما لديها مرّة واحدة، خوفاً من نسيان حدث واحد مما أرادت أن تقصّ، مع تأكيدها أنّ القصة هي محض افتراض من خلال مخاطبتها الأنثى: «الحياة الافتراض والأحداث الافتراض... والعمر الافتراض... والقصة كلّ القصة افتراض... وأنا مع عبثية القصة... أسعى إلى حلّ الافتراض وأحاول أن أدخلك وأدخلني إلى فرضية الافتراض».

وتعطي الراوية في الحديث عن تصميمها على الكتابة، غير مهتمة بمن يقرأ لها بقدر اهتمامها أن تحقق ذاتها من خلال الكتابة: «ما زلت أكتب لك... للتاريخ... لنفسي... وسأظلّ أكتب حتى لو لم يقرأني قارئ واحد... هو قدر رضيت به... وهم قلّكني وتملّكنه... وليس بالإمكان أن أنزعه وأنزعني...». وتعتقد الراوية بأنّ كتابتها سوف تمهد النقص بالنهاية: «ولست أدخل معك في جدلية أعرف أنني الرابعة بها جدلية الأوراق والأوراق فقط... ومع هذا لديّ إحساس غريب يقول لي إنّ جدلية الأوراق هي التي مستتصر، هكذا يخيّل إليّ».

تعلي الراوية من شأن الكتابة ودوافعها لدى المرأة، بينما تمحصر دافع الكتابة لدى الرجل وتضيّقه، مما يجعلها تغلب المماثلة القديمة التي تربط إنجاز المرأة بالرجل، وإنجاز الرجل بالحياة: «الرجل يكتب عندما تهزه المرأة... والمرأة تكتب عندما يهزها قدرها».

وعلى طول وامتداد الرواية تحكي لنا الراوية حكايتها: حكاية المرأة / الضحية، من خلال اللعبة الفنية التي تستحضر فيها الراوية شخصية أخرى من داخلها، تخاطبها وكأنّها شخصية مستقلة بذاتها، ثمّ من خلال مخاطبة الطبيب، ومن خلال مخاطبة تحكي الراوية حكايتها الملوّنة التي تتخللها حكايات أخرى، مما يذكّرنا بشهرزاد وفنّ الحكيم، ذلك الفنّ الذي أتقنته شهرزاد إلى الحلة الذي جعلها تساهم ليس فقط في إنقاذ حياتها، بل في إنقاذ بنات جنسها جميعاً!!

ونتساءل: إلى أيّ مدى نجحت الكتابة في لعبتها الفنية؟ وإلى أيّ مدى استطاعت أن تفلت من إसार التشكّي والأين، وأن تقتحم موضوعات جديدة، تخرجها من دائرة التكرار، وتدلّجها نحو العالم الرّحب، بألفاظه الممتدة!!

تبيّرن اللعبة الفنية بإمكانية التجديد والتغيير، لكننا لا نلبث أن نحسن من خلال تنابع السرد أنّ الكتابة لم تستغف من هذه الإمكانيّة الفنية إلى مداها، لقد استخدمت شخصية الطبيب، وشخصية الأنثى، بما يفيد قول الراوية الواحد، مما أوقعها في مقلة فنية لم تدرك خطورتها!!

لقد تجنّبت الحوار، الذي كان يمكن أن يتيح إمكانيّات لا محدودة لتطوّر الحدث، والاستفادة من وجود الشخصيتين الفنيّتين بما يفني شخصية الراوية، ويكشف عن جوانب أخرى بصوت غير صوتها الخاص!!

ولجات إلى المونولوج المتقاطع مع مناجاة النفس، مما جعلها أسيرة الصّوت الواحد، والتبرة الواحدة، دون أن تسمعنا صوت أيّ من الشخصيات الأخرى !!

وبينما يضعنا المونولوج الداخلي في أجواء الشخصية الرئيسية، يكون الحوار وسيلة الكاتب /ة لكسر لفته /ها الخاصة وحرفها حتى لا تبدو مباشرة أو أحادية .

يبقي صوت الطبيب كوسيلة مساعدة وكحث للرواية أن تمضي في سرد حكايتها، مما كان يمكن أن يسهم في كسر عزلة الرواية وتفرد صوتها !! لكن صوت الرواية يعمل ليصادر أصوات الشخصيات جميعاً ؛ إنها الصّوت الذي يحكي، ويخاطب الأنتى، ثم يخاطب الطبيب، ثم الحبيب، وبعدها القارئ /ة، مما كان يمكن أن يضيف نوعياً، لو أتاحت الكتابة لشخصياتها حرية التعبير، وأسمعتنا صوتهما، إلى جانب صوت الرواية !!

لكنها أثرت الفرار وتجنبت المواجهة مع الصّوت المختلف، وانسحبت إلى حدود ذاتها، وإلى حدود قولها ورؤيتها، مما خنق الشخصيات، ومنع نموها !!

وعندما تتساءل الرواية، مخاطبة الأنتى، هل حقاً حاورنا الطبيب كما حاورناه على هذه الصفحات، أم إنها كلمات حبسية، نعتقد إنها مصيبة في شكلها بجذبة الحوار، إذ إن ما اعتقدته حواراً كان أقرب إلى الكلمات المغبوسة التي تنفس بواسطتها عن أفكارها وعن قولها المدفون، وليس عن قول الشخصية المدفون !! وتلجأ الكتابة إلى الأجناس الأخرى التي تتخلل نصّها، مما يكسر قليلاً صوتهما الواحد، تورد بعض أجزاء من أغنيات، حكايات شعبية، أمثال شعبية، أقوال الماثورة، لكنها تركّز على الحكاية الشعبية. وتتمحور حكاياتها حول المرأة / الضحية، وما حكاية الطامة ورة الرتين التي توردها إلا مثال على قيم المجتمع الطاملة التي لا ترى في المرأة سوى أنثى، وألّه محكوم عليها بالموت، حتى لو كانت بريئة، وتورد استثناء واحداً في النص: حكاية واحدة تكون المرأة فيها ضحية الاحتلال البغيض، وليست ضحية الزوج والمجتمع، لكن الحكاية الرئيسية في الرواية، تبقى حكاية المرأة / الضحية، التي لا يرحمها المجتمع، ولا ترحمها العائلة، حتى وإن كانت مناضلة سياسية !!

وهكذا نجد أن الأجناس التي استعانت بها الكتابة لتتخلل العمل الأدبي، في معظمها، تؤكّد وجهة نظرها، وهي تحاورها لتؤكد قولها، لا لتدبرها وتنفيها، من خلال كشف الأصوات الأخرى، التي تختلف معها، مما يجعل الهيمنة المطلقة لحضورها ورأيها، كما نجد في الحكايات التي أوردتها، والتي كانت أساس هذه الأجناس، ونجد نفس الأسلوب في استخدامها للأغنيات، ولأقوال الماثورة، مما لا يجعلها تستفيد بصورة كبيرة من هذه الإمكانيّة التي تسمح بإدخال التعدّد اللغوي، وتنوّع المفردات إلى الرواية.

وحيث تكتب وداد برغوثي روايتها: ذاكرة لا تخون، فهي تتحدّد بسبب كتابتها هذا النوع الأدبي منذ اللحظة الأولى، وفي مدخل الرواية: وهذه الرواية تطرح مجموعة من الأسئلة وتبحث لها عن إجابات. فكلّ شخص من شخصها سؤال، وكلّ سؤال قضية. وحين تصبح الأسئلة ملحة تصبح الكتابة أكثر إلحاحاً. وتصبح الرواية الوعاء الذي يتسع لها حين تضيق بها صفحات الرقيب، ويضيق بها صدر المراقب الذي يتحول إلى راو. عند ذلك تولد الرواية. ثم بعد ذلك نتحدّد موضوع الكتابة وهدفها على لسان الرواية: « ما من أحد في هذه الدنيا يستطيع أن يستمع لأحزاني سوى ذلك النظير. هو نفس النظير الذي أدون فيه تاريخ حزني وتاريخ فرحي، فلو كنت فيه تاريخ وجودي على هذه الأرض ولم أعرف لون وجه أيّ،

أرخت فيه لحزني حين سقطت عين صافية كما سقطت غيرها من القرى والمدائن، دوت فيها كل أبولانتا الحزينة، ١٩٧٠، ١٩٨٢، ١٩٩٦، كما أرخت لموت أبي.

لا تلذهب الكتابة إلى أبعد من هذا في تحديد هدف الكتابة، كما مضت فاطمة ذياب، لم تر فيها محرراً وانتصاراً، لقد رأت في الكتابة تاريخاً للأحداث، وتنقيساً عن النفس، وخلاصاً من مقص الرقيب، مما ينسجم مع الكتابة الصحفية التي تمارسها الكتابة، والتي تتطلب أولاً ما تتطلب الإخلاص للواقع المرئي وتسجيله، فكثبت رواية واقعية.

ونسأل: هل يعيب الرواية أن تكون واقعية؟

هل يفترض في الرواية الجديدة أن تكون بعيدة عن الواقعية؟ وأن تغفلت من الواقع الاجتماعي؟ ثم ماذا نعني بكلمة واقع؟ هل يسجل الروائي/ة واقع الحياة كما هو؟ وهل الواقع الذي تسجله الرواية هو الواقع الفعلي؟ أم إنه/ها يخلق/ تخلق واقعها/ها المتخيل، الذي يكون مرجعه الواقع، ولكن لا يكون الواقع هو؟ وكيف يسجل هذا الواقع؟ هل يسجل بأدوات فنية تكسبه فنيته، مما يعطي للجنس الأدبي حقه؟ هل تعتبر المبدعة/ المبدع أن العالم ثابت لا يتغير، وأن هناك قوماً واحدة تبقى على مر العصور، وأنه ما على الكاتب سوى أن يلتقطها!! أم أن العالم متغير ديناميكي، وأن الإنسان يشارك في هذا التغيير؟ هل واقع اليوم هو واقع الأمس؟ وهل يمكن وصف واقع اليوم بأدوات الأمس؟ أم إن لكل واقع فنه ولكل مرحلة تعبيرها ولكل فن أدواته؟ كيف يقبض الفنان/ة الروائي على الواقع الإنساني؟ هل يكون ذلك بتكرار ذلك الواقع وإتجاهه مرة أخرى بأدوات فنية؟ أم إنه/ها يلتقط/ تلتقط المجهول والأمرئي من هذا الواقع، وينتجه/ تنتجه أو ينتجه/ تنتجه بأدوات فنية!!

كيف جسدت الروائية رؤيتها للعالم وكيف تجلّى قولها؟ من أي منظور انطلقت؟ وهل أبدعت أم كررت؟

وهل تختلف الروائية عن الروائي في التعامل مع الواقع؟

وهل هناك خصوصية للمرأة الروائية الفلسطينية؟

حين نرصد أصوات الشخصيات، في رواية ذاكرة لا تخون، نجد وجوداً مستقلاً للرواية، إذ تسيطر الرواية على شخصياتها بشكل كامل، ومع حيوية العالم الذي تقدمه الرواية، ذلك العالم الفلسطيني الموار بالحرّة والصراع والأحداث الساخنة، إلا أنه يقلت من وجهة نظرها هي، صحيح أنها تتنوع الفصول الخاصة بالشخصيات بأسماء هذه الشخصيات، لكنها تروي بلسانها، مستخدمة ضمير الغائب غالباً، ومقدمة بعض العبارات التي تعبر الشخصيات بها عن نفسها، واضحة إياها بين مزدوجين حيناً وبعد القول أحياناً، مما يجعلنا دائماً على إحاطة بوجهة نظر الرواية، وما تريد أن تكشف عن الشخصية المعنوية، دون أن تتيح لنا الغوص في أعماق هذه الشخصيات والتعرف عليها من الداخل، مما لا يمكن الشخصيات من التعبير بديموقراطية عن آرائها.

استخدمت الكتابة المنظور الموضوعي الداخلي (الرؤية من وراء) كي تقدم لنا الشخصيات، لا تعاهد الكتابة من خلال الرواية إذ تتعاطف الرواية مع بعض الشخصيات ولا تتيح للشخصية الضمنية أن تقدم وجهة نظرها.

لا تبحث الرواية/ ظل الكتابة عن الحقيقة بل هي تعرف الحقيقة (للحقيقة وجه واحد) وتريد أن تخبر

القارئة / يء بها ، وتذكر في مدخل الرواية أنها تفعل ذلك حين تعجز عن قول رأيها الصريح عبر الصحافة وبسبب مقص الرقيب ، مما يجعل الرواية أقرب إلى المباشرة والخطابية رغم نبل أهدافها .

تبدأ الكاتبة روايتها باستخدام ضمير (الأنا) من خلال الرواية التي تروي في زمن حاضر محدثة عن بطله هي الرواية التي قد وقعت أفعالها في زمن ماضٍ فستحضر مسافة تنهض عليها الذاكرة . وحتى تكسر الرواية الحاضر تعتمد إلى أسلوب فني هو الاسترجاع ، حيث نعود إلى نقطة البداية ، تلك البداية التي تنشر الحدث التي استهلكت بها روايتها (فاطمة قتلت أباه) .

تعود بنا الكاتبة إلى المرأة / الضحية ، تلك التي رأيناها عند فاطمة ذياب ، حيث تؤكد الكاتبة انحيازها للمظلومات / المظلومين ، وتهديهم كتابها : «إلى كلِّ المظلومين باسم القانون ، باسم المجتمع ، إلى أم رياض ، إلى رياض وإلى فاطمة وسهام وميس وجميع الذين ظلت حياتهم جرساً يدق في ذاكرتي» .

تنتقل في فصول عشرة إلى ضمير الغائب ، حيث تروي الرواية بضمير الغائب «هو» «هي» مما يجعل الرواية ، التي هي ظلٌ فنيٌّ للكاتبة ، تتخلف ، والكاتبة باستخدام ضمير الغائب ، تتقدم مما يجعل العمل السردي مجرد إخبار ، أو نقل حوادث ، وتكون المصادقية لتبني الرأي المتفق مع الكاتبة أو المختلف معها ، بناء على معرفة الحدث المحكي ، مما يرجع المعرفة إلى ما يستقل عن العمل الأدبي ، أي خارج العمل الأدبي ، «وحين يوازي القول مستوى الوقائع ، فترد الأحداث في القصة في توالٍ يطابق تواليها الواقعي ويتماهي فيه ، إذ ذاك يبدو القصة أشبه بالسرد الأمين للتاريخ» .

تدخل الكاتبة أجناً أدبية متنوعة إلى الرواية ، تدخل القصص الشعرية الموجودة على الغلاف الخلفي ، والقصص الشعرية داخل النص ، إلى متن النص ليتخلله ليصبح جزءاً من نسيجه ، ويجد بالإضافة إلى الشعر أمثلاً شعبية ، أغنية أو جزءاً من أغنية ، بعض العبارات المأخوذة من كتب ، أقوالاً دارجة ، زغاريد وأغاني ، حكمة ، قصة ، هذه النصوص أصبحت هي نفسها مواضيع للبحث والتقديم ، بعد أن جاءت أساساً لتقنن الرواية كما يقول باختين .

ويطرح وجود هذه الأجناس التي لا تنتمي إلى الجنس الروائي قضية التناس .  
تعرف جوليا كريستيفا التناس : «هو جملة المعارف التي تجعل من الممكن للنصوص أن تكون ذات معنى ، وما أن تفكر في معنى النص باعتباره معتمداً على النصوص التي نستوعبها وتمثلها فإننا نستبدل بمفهوم تفاعل اللوات مفهوم التناس» .

والجانب الحوارية جزء أساسي من آليات التناس ، حيث يحاور النص النص الآخر فيستوعبه حيناً ويدنسه أحياناً ، مما يساهم بعض الشيء في كسر أحادية الصوت للكاتبة .

وحين نحاور نص الكاتبة نجده يحتوي نصوصاً كثيرة ، نحاورها هي ونحن نحاور بدورنا نصها .  
أكثر ما نحاور الكاتبة الأمثال الشعبية والأشعار (ولا عجب فالروائية شاعرة) فهي تستخدمها على طول الرواية وامتدادها .

أما بالنسبة للأمثال الشعبية فهي تستخدم الكثير منها ، منها ما يكرس قيم الماضي ويستخدمه الناس لمدارة عجزهم وإحباطهم ، وتستخدم القليل من الأمثلة التي تركز الإيجابية .

أما الأشعار ، فالكاتبة تورده جزءاً من شعر أو عبارة شعرية ، تلك الأشعار التي نحاور بعضها لنعطيه معنى آخر ، ويؤكد معظمها أفكارها وآراءها مثل :أجزاء من أشعار مظفر النواب ونزار قباني وفدوى طوقان

وعبارات شعرية غمود درويش مثل: وطني ليس حقيبة

تُحاور شعر محمود درويش: بين ريتا وعبولي بندقيّة، لتستبدل ببندقية اختلّين بسيف القرار الذي يفعل فعل البندقية، لسيف القرار يقرّر مصير فاطمة، التي ظلمت وقتلت ومنزلاً ثم قتلت نفسها مادياً، فالتحورت من ظلم الرجل وظلم المجتمع.

ثمّ تحاور قول الشاعر: وخير جليس في الزمان كتاب، لا لتغني المفهوم بل تستعين بالشعر لتضيف إليه، جاعلة للعلاقة الحميمة بين الإنسان والإنسان أفضليّة تفوق العلاقة بين الإنسان ودفتي الكتاب فتقول: وخير جليس في الزمان حمائي.

ترسخ الكتابة هذا المفهوم على طول الرواية، مختلفة مع المنطق السائد والثقافة السائدة، التي لا تفتأ ترسخها أجهزة الإعلام حول الكره الطبيعي بين الكنة والحماة، مما يجعل المرأة عدوة المرأة قبل أن تولد، لأن الثقافة السائدة تهتّم المرأة لدور يرسم لها، مما يجعله يبدو طبيعياً غير قابل للتغيير، بينما هو موضوع ثقافي قابل للتغيير.

وتبالغ الكتابة في تأكيد هذا المعنى، حين تأتي بأغنيتين لفيروز من كلمات جبران، وأغنية لأم كلثوم لتضيف إلى معنى العشق المألوف، المعنى الإنساني، حيث الصداقة التي جمعتها بحمايتها أنت لم تعودي أم رياض التي أفتقدها فحسب. وتجاوزت أم رياض التي أربها. ولست مجردة أم زياد الذي أحببته منذ سنّي طفولي المبكرة، ولست تلك التي يمتدني النظر إلى التشققات في كفيها وقدميها. لم تعودي بالنسبة لي تلك الأم التي أتبعها كظّلها ومجرد صديقة أستاذ لوجودها أنت لم تعودي واحدة من هؤلاء بل أنت كل هؤلاء مجتمعين.

أما الزغاريب والأغاني الشعبية التي توردها، فقد عبّرت بعضها عن مفاهيم مجتمعية تحاورها الكتابة لتضيفها ضمن نقد مختارها، حيث التأكيد كلّ التأكيد على قيم الرجولة وعلى إعلاء شأن الرجل ووضع المرأة في الصورة الخلفية.

أما الحكمة فهي تستخدمها لتؤكد ما أرادت قوله منذ عنوان الرواية على الغلاف الأمامي: الذّاكرة لا تخون أصحابها ولكن هم الذين يخونونها.

وبعد، تعاني شخصيات الرواية: ذاكراً لا تخون، الحبيب والطبيب، الرئيسة القلق والإحباط، ذلك القلق وذاك الإحباط الذي يصاحب المجتمع الحديث بشكل عام والمجتمع الفلسطيني بشكل خاص، والمرأة الفلسطينية بشكل أكثر خصوصية، لقد حول المجتمع الحديث البشر إلى أشياء، وهنّ الإنسان، فكان الواقع العام المحيط الذي تداخل مع واقع الاحتلال الإسرائيلي لأراضي فلسطين، وواقع الحكم الذاتي على الضفة الغربية وقطاع غزة، ولم تحاول أي من الكاتبتين إعادة إنتاج، لقد نقلنا هذا الواقع من وجهة نظرهما، فكان لهما شرف المحاولة، وكان لنا حق الاختلاف والحوار.

في سهيل المسافات، تختار كاتبة الرواية رجلاً ليكون الشخصية الرئيسة في الرواية، مختلفة بشكل جذري عن الروائيتين السابقتين، ومختلفة عن روايتها السابقة: ليلتان وظل امرأة، من حيث اختيار الشخصية الرئيسة، ومن حيث التمكن من الأدوات الفنية، مما يدعونا للتساؤل: هل تعطي شخصية الرجل آفاقاً أوسع للحركة؟ كما رأت أحلام مستغانمي؟ أم إنّها لا ترى في المرأة بطلاً من أبطال التشكيل الاجتماعي كما عبّرت هدى بركات؟ ثمّ ألا تستطيع المرأة أن تقول قولها من خلال شخصية المرأة؟ ألا تستطيع أن



الضحية، وهي المرأة العارفة الملمة بدقائق الأمور، والتي لا يخجل الراوي من الاعتراف بأنه قد تعلم منها: «وحدها سونيا بين النساء لم يقتلني خجلي معها.. ولم يقيدني جهلي عن التعلم منها» سونيا كانت مخزن عاطفة.. رحيمة ومتفهمة.. ولكنها ترفض الارتباط بي» ٢٧، وهي الحنان والهدب والحب والتفهم، كما وجد لدى زهرة، ولدى أنه «غريب حذب النساء وحبتهن في أزمان الرجال» الصداقة والحب يولدان من مصدر واحد.. من تفاعل روحين في كيمياء عجيبة، تربط بين اثنين من النظرة الأولى.. يتوهج الشعور فيقلب حباً أو صداقة ٢٨، «ظلت يد أتي خشة وقادرة على أن تمسح الحزن. تجلوه وتحتويني».

وهي المرأة / الجميلة / الحليمة، أحياناً، التي تصرع لب الرجال، وتوهمهم بالقرب إلى أن نعال هدفها: «و حين صمعتني وجود سوسن صام التهر. أدرت الشهوة والحب والعشق والعصابة والهوى وسيلان اللعاب وارتعاش الشفاه أنا صالح أيوب من غابرة.. إن الحبة عندي هو أن أملكها، وأن تصير بجانبني، فكيف أقبض المستحيل؟» وأبقت سوسن وحملت بها، أتعذب بحرماني من ضحكات وجلسات لها في شلة صغيرة وصديقة لا تفارقها، فمتى عرفت اسمي أو انتبهت لوجودي ولم تلفت ناحيتي قط؟.. كيدهن عظيم!

لقد عمدت الكاتبة إلى كسر الصورة الإيجابية التي رسمتها للمرأة حتى لا تبدو أحادية النظرة تجاه المرأة، من خلال الصورة الوحيدة التي جاءت بها الكاتبة لنموذج سوسن صام التهر، المتقفة مع الصورة التقليدية التي يكرسها المجتمع للمرأة، حيث المكر والخدمة وسيلة للحصول على الهدف المطلوب، وحيث استخدام الجسد وسيلة لإغواء الرجل وكسب وده.

ونساء: هل ساهمت شخصية الرجل الرئيسة، صالح أيوب، في فتح الآفاق أمام الكاتبة، مما لم تكن لتتيحها شخصية المرأة لو كانت هي الشخصية الرئيسة؟

أظن أن الكاتبة قد اختارت الأسهل والأقرب إلى الواقع، واختارت أن تتحدث الرجل، فتكتب كما يكتب، دون أن تسعى إلى حفر ذاكرة أنثوية من خلال شخصية رئيسة فاعلة، أرادت أن تخرج من الإطار الداخلي للمرأة، ومن حدود وعيها المرتبط بالمجتمع، وأن تفتح جسوراً على عالم أوسع.

كان يمكن أن تعطي مساحة أكبر للشخصية النسائية في الرواية، وأن لا تقفم إلينا من خلال الشخصية الرئيسة فقط، حتى يتاح لنا أن نسمع صوتها على لسانها، ومن خلال تيار وعيها، لا نقلاً عنها، ومن خلال الرجل فقط، مما يجسد حضورها، ويساعدنا على فهمها من الداخل والخارج.

في الميراث تخرج سحر خليفة من ستار الليل إلى وضوح النهار، تخرج إلى عالم واسع، لا تحصرنا داخل وعي الشخصيات، بل يكون أمامنا نص حواري، تقتحم المرأة عالم الرجل بنفس الجرأة التي تقتحم بها عالم المرأة، تكشف الواقع بجرأة وجسارة.

لا نقيد الكاتبة ببناءها أو لغتها، تطلق العنان لشخصياتها كي تنمو وتتطور مشبكة مع الواقع بقسوته وملاساته، بهيماله وقبحه، نحاول أن نتجهد ونحايد قنر الإمكان.

تقول قولها من خلال صور متعددة للمرأة، مستعينة بلغة جريئة، مشحونة بالذلالات معرّية الواقع، مظهرة اضطهاد المرأة بصورة متعددة، من خلال الدخول إلى عالم المرأة وعالم الرجل، من خلال تفاصيل عديدة من حياة المرأة ومعاناتها تعرفها المرأة جيداً.

لا تقفم إلينا نماذج إيجابية كما رأينا في «عباد الشمس»، نموذج سعدية، هي إيجابية في صوتها وفي

جراتها، في كشفها لعيوب المجتمع.

تطالعنا صورة المرأة «زينة» في بداية الرواية من خلال منظور ذاتي وليس من خلال منظور موضوعي خارجي أو داخلي، إنه المنظور الذي أتاح للرواية أن تتقدم إلينا بنفسها، الفتاة الصغيرة التي كانت «زينة» ذات الأب الفلسطيني والأم الأمريكية التي هي بين البيئتين واللغتين والمفوعين، ومن خلال زينة / الضحية تظهر صور لنساء / فتيات كن ضحايا لهذا المجتمع الذي هو بين البيئتين.

وتنتفض عين الكاميرا من خلال الرواية / زينة على صور لنساء عتة تلتقيهن «زينة» بعد رجوعها من أمريكا إلى وادي الريحان ناشدة الانتماء والأمان و فتنة، فيوليت، نهلة.

نحن من خلال عرض التماذج النسائية فهم المرأة للمرأة، يفتح عالم المرأة بكل أحاسيسها أمام القارئ من خلال تقنية أتاحت ابتعاد الراوية عن المسرح وإتاحتها للقارئ الدخول إلى عالم الشخصيات الداخلي. صحيح أن الرواية تبدو عالة بكل دقائق الشخصيات، عارفة بظروفها المحيطة إلا أنها تتسحب دون تحكّم ودون أن تقرّر نهاية عن شخصياتها، فتوالي المؤلف بناءها من خلال المنظور الذاتي لإحدى الشخصيات والمنظور الموضوعي الداخلي.

ومن خلال السرد تتضح صورة «زينة» المرأة المغتربة نفسياً والتي تقارب أحياناً مع عائلة أبيها وتغرب أحياناً كثيرة أخرى عنهم. قبل ضياعي، هويتي ضاعت، وكذلك اسمي وعنواني، كان اسمي بالأصل زينب حمدان، ثم مع الوقت أصبح زينة.

يتقدم الاسم على الفعل في الفقرة السابقة ليدل على تأكيد فقدان الهوية والضياع، تهرب «زينة» من والدها بعد حملها خوفاً من القتل وتلجأ إلى جنتها (الأمريكية) «الوالد هرب منّي، أو بالأحرى، أنا من هربت»، ولا تجد الأمان عند جدتها وتعود للبحث عن والدها فلا تجده لكنها تهرع للقاتل حين تأتيناها رسالة من عمها يذكر فيها أن أبها حي يرزق وأنه في البلاد. «وصلتني رسالة من رجل يذكر فيها أن الوالد في مكان ما، أي أنه حي يرزق، وأن الرجل هو عمّي لي، وأن المكان وادي الريحان»

تؤكد الرواية اغترابها عن أهلها منذ الفترة الأولى، فالرجل هو عمّها وهي لا تعرفه ولا تعرف عن أهلها شيئاً. ورغم أن «زينة» تذكر فحوى رسالة عمها التي جاءت على أثرها وعجّلي قبل أن ينقطع الخيط ويسقط حلق في الميراث. إلا أنها تعود لتقهر اغترابها وتحاول الانتماء وأحسست ساعتها أنّي أقف أمام نافذة خلف ستارها تكمن ملامح البلد الذي طالما حلمت برؤيته، وحنان الأهل الذين فقدتهم منذ الطفولة، ودفء الانتماء إلى جذور بحث عنها بلا طائل.

تعود «زينة» إلى وادي ريحان ولا تنجح أبداً في أن تنتمي إلى واقع هي غريبة عنه. حين تقترب من الواقع وتعيش في البلاد، تتبدد الرومانسية وتجاه الواقع المعقد ويكون عليها أن تفكر: «وجلست وحدي وأراقبهم وأراجع نفسي والمشروع، أي مشروع؟ أأكون هنا مثل نهلة؟ أأكون هنا مثل فيوليت؟ أأكون العيلة مقبرتي؟ أأكون هذا ثمن الميراث؟ وعدت أدون في أوراقك أن الأفراد في عائلتي مجرد زردات مفروطة في سلسلة أصدأها القهر».

اكتشفت «زينة» أن الواقع شيء والتطبيق شيء آخر، جاءت تبحث عن العلاقات القوية بين الأهل وبين أبناء البلد فوجدت أن العلاقات مجرد رموز أو تقليد، كلّ يعيش في فلّكه وله دنياه. وجدت صورة المرأة المكتبة بقبود العائلة والمجتمع وأحسّت بالظلم الذي يصيب المرأة في كافة مراحل عمرها وأينما كانت.



أمامها صورة «نهلة» التي تتقدم إلى القارئ من خلال منظورها ومن خلال لغتها الخاصة حيناً، وهذا اللي نلته من عمري، هذا اللي ضيعت شبابي في الغربة علشان أناله هذا الذي صرفت عليه من شقا عمري وعرق الكويت عشان ألقاه؟ هذا وهديل، كلهم، كلهم، عصروني مثل الليمونة وراحو لحالهم وداروا الدنيا وداروا ظهورهم، ومن خلال لغة الآخرين حيناً آخر :

لغة الراوية مرة : «معلمة بدأت نضرة وبانت عانساً، ولغة مازن «نهلة ما كانت فوق الكل، لا فرق النساء ولا فوق الرجال ولا فوق الجنس، وربما هي في الواقع، مجرد جنس، وإلا ما سرّ علاتها بهذا السمسار المسخ؟». ولغة كمال : «يذكر أمسية شتائية والأم تعاني عذاب المرض، جاء الطبيب ودخل الغرفة ولم يأخذ معه إلا نهلة، حتى أبوه بقي في الصالة معهم، يقرأ قرآنًا ويستغفر، ونهلة تروح ونجى بسرعة دون توقف، كانت ما تزال مراهقة وصغيرة، لكنها تنصرف كامرأة ذات مشاغل تطبخ، تغسل، تنظف البيت وترعى الأم، كانت بالفعل هي أم الدارة».

نلاحظ التعدد اللغوي والشكلي الذي حقق انكسار نوايا المؤلفة، هذا التعدد يضمن ثنائية الصورة للنص الروائي كما يؤكد باختين . ويبعده عن الأحادية والمباشرة ويعلي إمكانياته الفنية . وعند تقديم «فيوليت» نسمع صوت الشخصية من خلال الراوية «زينة» ومن خلال منظور الشخصية ذاتها ومن خلال منظور البيك .

من خلال الراوية : «لكن فيوليت ليست للعشق ولا عشيق، وإن كانت تحب فلأن الحب شيء يعدها بالطيران عبر المدى والموسيقى وشذى نيسان، لكن الرجل لا يفهم». ومن خلال منظور الشخصية ذاتها : «لكن الواقع ليس قمرًا أو وجه البدر، وهي كذلك ليست فيروز ذات المربول المترشح تحت الزخات ودروب الورد، فرجال دروب وادي الريح ليسوا أمراء، بل هم عمال وفلاحون سرقتهم مصانع إسرائيل من مزارع مقفرة مهجورة ما كانت لهم، وهم أيضاً حفظوا الثورة عن ظهر قلب حين تغنوا بمجد القائد ودم الشهيد، ها هم أمراء وادي الريحان، هذا هو النصر في زمن غزاة التلفزيون وإحالة الحزبي إلى تحرير وشبه انتصار». ومن خلال شخصية البيك : «فيوليت هذه بنت الرأهيات ذات المواهب والإحساس والشعر القصير والفن الطويل وعظام الفك المربوعة كأودري هيبورن».

تكشف المرأة / فيوليت واقع الفساد على جميع الأصعدة، فساد الشوارع الذين وصلوا إلى السلطة ولم يعودوا نوازلًا، وتعمق الفساد إلى أن يصل إلى الرجال جميعاً ورأت الرجال بلا حالات ولا عظمة من خلال العمل ودعك السوق . المرأة لديهم مجرد جنس . «أنا القادة فتكشف فسادهم والفسادهم رفيقاتهم وصديقاتهم وتسع فتيات تعرفهن مررن بهذا وسقطن سقوط البغايا . الواضح أن البني تقيض ثمنًا، أنا الفتيات فرحن ببلاش وقبضن الثورة والتحرير».

نحسن هنا بصوت المؤلفة يعلو على صوت شخصياتها، تكسر حيادها الذي حاولت اتباعه في بناء شخصياتها، وتبالغ وتعمم وتلقي أحكاماً أحادية الجانب دون أن تقدم إلينا شخصية نسائية واحدة تخاور هذا الواقع من خلال موقع مغاير، خاصة وأن الرواية قد انطلقت وأخذت قوتها من نصّها الجوّاري، إذ تكتسب رواية «الميراث» أهميتها من تعدد الأصوات فيها، هذا التعدد الذي جعل القارئ على معرفة عميقة بأكثر من شخصية في الرواية.

وفي الرواية المتعددة الأصوات لم يعد لدينا الراوي العارف بكل شيء، بل لم تعد هناك هيمنة لصوت

واحد، بل مجموعة من الأصوات وتيارات وعي شخصيات متساوية، والزواوي يكون واحداً من هذا الأصوات فقط.

فيحاء عبد الهادي  
رام الله

### مصادر ومراجع الدراسة :-

١. الأطرش، ليلى. سهيل المسافات. القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.
٢. الأطرش، ليلى. ليلتان وظل امرأة. عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.
٣. الأعرجي، نازك. صوت الأثني ( دراسات في الكتابة النسوية العربية ). دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٧م.
٤. باختين، ميخائيل. الخطاب الروائي. ترجمة ( محمد بريدة ). القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٨٧م.
٥. البرغوثي، وداد. ذاكرة لا تغفون. البيرة: (٥.٥)، ١٩٩٩م.
٦. تودوروف، تزفتيان، باختين: المبدأ الحوار، ترجمة (فخري صالح). القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦م.
٧. حافظ، صبري. العناصر وإشارات العمل الأدبي، مجلة ألف، ع ٤، ربيع ١٩٨٤م.
٨. خليفة، سحر. الميراث. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧م.
٩. دراز، سيزا قاسم. بناء الرواية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
١٠. ذياب، فاطمة. الحيط والطيز. شفا عمرو: بلدية طمرة، ١٩٩٦م.
١١. عبد الهادي، فيحاء. نماذج المرأة البطل في الرواية الفلسطينية المعاصرة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.
١٢. العيد. معنى. تقنيات السرد الروائي. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠م.
١٣. العيد، معنى. الراوي ( الموقع والشكل ). بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٢م.
١٤. الغذامي، عبد الله محمد. المرأة واللغة. ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م.
١٥. غولنمان، ساروت، روب جرييه، مويلو. الرواية والواقع. ترجمة ( رشيد بنحدو ). الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٨م.

16. Bakhtin, Mikhail. The word in the novel. comparative criticism, V.2, Cambridge University Press, 1980

## أفضل فراشات وأفضل هيلوكبترات لعام 2000

حدث يرتبط مع ٠٠/٢/٨

تحت السور مباشرة ألقى يزجاجات بيرة فارغة بينما بدت بعض الأعشاب الخضراء، وعليه وقفنا ننظر إلى البحر.

وعلى البحر قمر، بالإضافة إلى أنظارنا، ربح قاسية.

كانت الريح تقرص سطحه، دون أن تكثرث بعناء تحريكه. رؤية المياه تنتفض فجأة ثم تختفي دون أن يلحظها أحد من البداية، تؤلم حتى درجة أن توقظ فينا رغبة أن نحل مكان البحر. أن تقرصنا الريح.

ومن حيث لا أدري وعلى ذات المشهد، بحر وسور ومزيلة وأعشاب، أخيف بغرابة.

أخرجت يدي من جيب معطفي، وربما هو أمل يجب أن ينتهي أخيراً بأنها قد تدلنا هناك. فوق معطفه

تراكمت طبقة ضوء، وهكذا تحولت خشونة الصوف المألوفة إلى حالة تمهيط بذراعه حتى كفه نصف المفتوح.

عندما لمستها، استدار إلي والتردد الدائم الذي يملأ روحه بدا واضحا في عينيه، عينيه اللتين ضاعت لفواصل

رموشها مع بقية الضوء.

كم أنت جميل. سألت:

هل رأيت سياج ذلك البيت؟

فاستدار إلى البيت والضوء معه، وارتفع مستوى طيران الفراشة قليلا عن سطح المزيلة.

هل كان أساسا قبل هذه اللحظة فراشات في العالم؟

على يميننا كان بيت وحيد، تجلس في ساحته خمس نساء يضحكن بشدة، فيتسم هو ابتسامة السيد

المعتق لسعادتهن، ولأفكاره.

عند النظر إلى النسوة، قد يتلاشى السياج أخيط بهن، لكنه هناك، وإليه أردته أن ينظر، إلى عشرات

الزهور البلاستيكية التي علقت عليه. حمراء وصفراء وزهرية وليلكية وبيضاء وصفراء وحمراء.

هذه الزهور البلاستيكية على السياج الحديدي كانت حاليا الطبيعة الأكثر تمكنا في المكان، تحيطها من كل جانب تقريبا، هالة من ضوء الشمس.

الفراشة أيضا تحيطها هالة من الضوء، والمزيلة والأعشاب. ولم لا؟ هل سيغتناره الضوء هو وحده دون كل هؤلاء؟!

المشهد لا يزال على حاله: بحر، وبحر، سور، زجاجات فارغة، أعشاب، نساء، هو، أنا، فراشة. ومن هنا يملك قوة على الحراك وتغيير حال المشهد!

من هنا من على حافة السور، لا تبدو الإشارة بمفرجه مع هالة ضوء، من الفلورسنت هذه المرة، تحيط بكلمة «مخرج»، ويرسم لإنسان محايد المعالم، كل ما يبدو عليه هو أنه يريد أن يخرج، لكن بحكم وظيفته، لن يتحرك أبدا.

تماما كما في المشهد السابق، ربما أكثر برذا.

عدنا لنجسم أحدنا للآخر كسجين معتقلين أحدنا للآخر. أخيرا، بقدر ما أعطت تلك الأضواء البلاستيكية رائحة، بقدر ما منح أحدنا الآخر دفء.

في كل هذا الازدحام من الأفكار والأحاسيس، لا تزال الفراشة تطير، ربما لأن لا شيء آخر تستطيع أن تفعله من أجلنا، فربما لم تكن هنالك حاجة لأن تكون.

تطير الآن على مستوى حبنا.

ويزداد الارتباك لأن لا شيء يمكن لأحدنا أن يبادر إليه، بالرغم من كل ذلك القرب الذي تبنيه. فجأة ابتعدت الفراشة، فركضت خلفها وهو خلفي.

كلما ابتعدت كلما ازداد علوها وتبدلها للمشاهد. أولا طارت في اتجاه البيت وقبل أن تصل السياج لفت إلى اليمين وأكملت مسارها بمحاذاة السور، ثم توقفت لبضع اللحظات في الهواء، فتوقفت وتوقف هو. الفراشة الآن على علو أربعة أمتار، وهو على بعد مترين. هنالك شيء في حركة أجنتها من حركة جفنيه. تلك البساطة في كليهما، ذلك هو.

عادت تطير إلى أعلى وأبعد تدريجيا، لكن ثقل أنفاسي يمنعني عن خفتها. وللحظة، خلال النظر إلى الخلف، انفسح مشهد جديد لبعده. هو هناك.

بقينا معا إلى الأبد، هي أمامي وهو خلفنا، حتى ما عدنا نستطيع الملاحقة أكثر.

لو كنت أعرف أن هذه ستكون النهاية، كنت على الأقل عدت بسرعة وعانقته بشدة، بدل أن الاحق تلك الفراشة.

٥٠ / ٢ / ٢١

قبل أيام لاحقت فراشة.

أمس القمر.

في البداية، كان يبدو كمصباح دائري، لا يمكن تفرقة من بقية المصابيح في شارع الحي.

١٠/٣/١١

أن تسمع صوت أوراقك تطير ولا تتحرك للاتقاطها. الضوء يسك برفقتي جيدا ويهدأني.  
توجد أيضا فراشة تطير.  
أول شيء جميل هذا اليوم.

١٠/٣/١٥

أسرعت. كلام أسرع، ولكن جلست على أول كرسي وجدته خلال حزني، فوجدت أنه لا يمكن إقناع الألم أو الحزن.  
انتهى وقت الحب. معه تعاسة شديدة. بدون تعاسة أقل وأصعب.  
سأنتظر قدوم الفراشات.

١٠/٣/١٧

أقل حزنا.

١٠/٥/١٦

لا أكثر ولا أقل. كما بعد نوبة قلبية، لا أفضل ولا أسوأ. **Stationnaire**.  
سعادة وحيدة تأتي من الحمامة التي تأتي كل صباح خلف النافذة وتهلر بهدوء. لا أحد معها. وتوجد فراشة بيضاء، هذه المرة الثالثة التي أراها في المنطقة.  
أشعر بهدوء، لكنني أريد أكثر.

١٠/٦/٩

يوم آخر، لا أفضل ولا أسوأ. ممكن أسوأ قليلا.  
الصباح يمر كل يوم بسرعة.  
لا تزال توجد فراشات ولم ينفذ سحرها بعد. عندما انتبه للحظة حولي، تمر واحدة على الأقل.  
لا أدري ما الفرق بين فراشة بيضاء وفراشة صفراء. أعتقد أن البيضاء تجر خلفها يوما جميلا، والصفراء يوما غريبا. كذلك البيضاء تمر أمام النافذة الخلفية، والصفراء تمر في الساحة.  
وجود كليهما يجعل المشهد أفضل، ولكن بدون طعم للحياة.

١٠/٦/٢٢

لقد تمشيت الآن، صنعت وجبة كاملة لكي أقتل الوقت، والحزن خلاله. بعدما انتهيت من الأكل، بقي طعام لشخص آخر. فسيبقى لي للغداء غدا.

لو كانت الفراشات تطير في مثل هذه الساعة حولي، لأراحتني من الذاكرة حوله.

١١/٦/٢٣

الفراشات لن تقيد في مثل هذه الحالة.  
في طريق العودة إلى البيت، وكان الشارع فارغا كالعادة، وقفت فتاة سائحة تصور الشارع وأنا أمشي فيه.

لا بد أنني ظهرت في صورة السائحة. في هذه الصورة التي مستضئها فتاة غريبة في اليوم بعيد، في مكان أغرب وأبعد، سأظهر أنا، دون أن يعرف أحد عن درجة حزني في هذا اليوم.

١١/٧/٢٢

قلم جديد.  
الحزن لا يزال يحوم حولي، وكذلك الفراشات البيض. كيف فجأة أصبح الحزن، وكيف فجأة ظهرت الفراشات البيض.

١١/٨/١١

بحاجة لنعومة الفراشات عندما تمر في وقت ما، فتدلل الكون بطيرانها.  
كل ما هو موجود حاليا، شمس في الخارج، بين الغيوم، تضيء وتخفي ضوءها في هذه المقطورة من القطار المسافر، كالبرق.  
الجمال لا ينتهي أبدا.

١١/٨/١٣

قلم جديد. صفحة جديدة. عيد ميلادي.  
مع بعض الغرباء في قرية أو مدينة ما. هذا ما أفعله في عيد ميلادي في عام ٢٠٠٠.  
نمت قليلا عندما بدأت تمطر. كانت عاصفة. ثم ألفت، وإذا شمس ودفء، وفي الخارج، بين الأعشاب والزهور الصغيرة، كانت فراشات بيض تحيط بالمنطقة. واحدة استقبلتني وذهبت، واحدة جلست معي هناك، وأخرى ودعتني.

١١/٩/١

توجد فراشة بنية صغيرة في البيت وكأنها أشد مللا مني.  
كل اليوم تروح وتأتي على حيطان الغرفة.

١٠ / ٩ / ٢

أمس معست الفراشة . أول مرة أقتل فراشة . حتى لم أشعر بقتلها لشدة نعومتها .  
عندما رفعت إصبعي ، وجدت أن جسمها قد ترك أثر مثل الغبرة ، فمسحته وقد زال بسهولة مفاجئة .

١٠ / ٩ / ٣

دائما أصل إلى نقاط التفتيش ومعى الآثار البغيضة التي يخلفها في المرء إسراره المفرط في الشراب .  
جئت كل الطريق وقد لا أدخل غرة . تحت مقعدي توجد فراشة صغيرة ميتة .

١٠ / ٩ / ٢٣

حتى في مركز الشرطة يوجد فراشات .

١٠ / ٩ / ٢٨

لقد انضم إلى فضاء البلدة القديمة هيلوكترات .

١٠ / ١٠ / ٦

مرة أخرى صحتني الهيلوكترات . عدت ونمت قليلا .  
عندما أفقت كان كل شيء هادئا . السماء . الحارة . البيت .

١٠ / ١٠ / ١٣

من حيث جلست أشرب القهوة في الفرشة ، رأيت هيلوكتر يعبر من النافذة أمامي مثل فراشة- من  
اليسار إلى اليمين .  
بعد القهوة أكلت لبن ، وبعد ذلك صار يبدو كل شيء فارغا .

اعتراف صغير

فكرت في أمي عندما أكلت اللبن . هل أمي قلقة علي وأنا أمكن قرب الحرب ؟

رغم كل شيء ، شعور في الراحة غير منطقي .

كل ما يشغلني هو متى سيبحث لي برسالة ليطمئن علي في هذا الوضع الذي لم يسمه أحد بعد حربا !  
وأمس بحث لي برسالة . رسالة لا يمكن أن تجيب رغيتي أكثر مما هي . بعد ذلك ، شعرت أن الوضع خطير .

قلقه علي جعلني قلقة .

قبل أيام ، بعدما انتهيت من مرضي خرجت . مشيت من بيتي عبر السوق كالعادة ، دون أن تكون أي  
عادة . السوق كانت مظلمة وفارغة ، رغم أن عشرات المصلين مشوا فيها . كلهم مشوا في ذات الاتجاه وأنا  
معهم . كلهم حزينون .

صار الحزن مادة، شيئا يشبه أكياسا بلاستيكية مليئة، تُركت في طريق السوق.  
وأنا أمشي كان قلبي يؤلني وصدري. جسمي كان يعيش وكله صحو بانتظار ربما رصاصة ستأتي بشكل  
مفاجئ إلينا. إلي. إلي الصمت.  
لم أكن خائفة إن كانت ستأتي. كنت أنتظرها. جسمي كان ينتظرها فقط.  
كانت رغبة في أن تأتي وانتهى.  
أكملت طريقي.

في الطريق كان يقف أولاد صفار يرمون الحجارة ويبتسمون إلى الجنود. والجنود هناك، خلف الأشجار  
والسياج وأكياس الرمل والباطون وواقى الرصاص، مختبئين.  
وفي الحافلة كان الناس مثل أمام شاشة التلفزيون عندما كانت أمي تشاهد أحيانا المصارعة وتحاول تنبيه  
المصارع إلى ضربة من الجانب. لكن لا أحد يسمعه، لأنهم داخل التلفزيون. لأنهم خارج الحافلة. واقفين  
إلى جنب بعضهم البعض، وواحد على الأقل يعيش حالما.  
وأنا في كل هذا، أنتظر رسالة منه، أو فراشة حتى لا أفكر به، وعندما تصل، أذرف دمعيتين بالزبط ثم  
أنام بدون فائدة، إذ أصبح مبكرا، حزينة، كان النوم لم يكن أبدا بين تلك الليلة وذلك الصباح.

٥٠/١٠/٩٧

أشخاص يموتون، يصابون، يحزنون، يكونون، ومن أمام التلفزيون كل شيء يبدو نظيفا وبعيدا، وليس  
أطول من دقيقتين وأربعين ثانية.  
وفوق كل هذا، غروب جميل للشمس من فوق بيت جالا بعد قصف، وغروب رائع بين غيوم قبل المطر،  
ثم قوس قزح على عالم أصفر مزدحم بسيارات تقف منذ أجيال أمام حاجز لن يسمح لها بالمبور منه. و.  
وفراشة بيضاء تطير على حدود مستوطنة إيتمار حيث وقف مستوطن وأطلق النار على جاني زيتون.  
أمس، شعرت بألم شديد في عظامي لأول مرة، وبسبب الألم في الجسد، منحت لعيني تصريحا بالعمل.

٥٠/١٠/٢٠

على الأقل ثلاث هيلوكبترات تحوم في المنطقة. صوتها يتقدم ويتراجع من خلف الخدعة. أحاول متابعة  
الإيقاع حتى اعتاده وأنام، منذ ساعة وثلاث.  
حتى لا أستطيع طردها. ذات يوم، لم استطع طرد المصفور ذي الصوت الرديء.

٥٠/١٠/٢٧

صارت أصوات الهيلوكبترات طقسا دينيا يزاحم أجراس كنيسة السريان وخطبة الجمعة من الأقصى.



٠٠/١٠/٣٠

أعتقد أن الفراشات أخلت المنطقة أمام الهيلوكبترات .  
لقد سمعت بحفي المتواصل ، لم أسام البحث ، بل سمعت نفسي . كل ما أريده هو أن أخلع عني حيائي  
وأذهب .

عموما ، أكاد أختق من كل الذكريات من كل الألم والحزن ، ومن دخان السيارات .  
الدفع الوحيد الذي يأتيني هذه الأيام هو من الهواء الخارج من أكزوست السيارات العابرة .

٠٠/١٢/١٨

هيلوكبترات في يوم غير جمعة .

٠٠/١٢/٢٠

كما يعلمون الآن في نشرة الأحوال الجوية أن الطقس جميل ، دون أن يلقوا بأنظارهم خارج نافذة ، كما  
هو عندما يعلن آخرون أن الحياة جميلة .

مهم أيضا ذكر أنه اليوم صباحا مرت فراشة من نافذة بيتي . أول فراشة منذ وقت طويل . لونها أصفر .  
وزيادة على ذلك ، على انخفاض أسعار الأسهم في البورصة ، وارتفاع سعر الدولار ، قتل إسرائيليان ولدا  
فلسطينيا ، ١٨ عاما ، من قرية اسمها عبود .

سوف أبحث عن مكان هذه القرية في الخارطة .

١٨ عاما .

خسر حقه في الاقتراع وفي تناول المشروبات الروحية . وفي الحياة .

٠٠/١٢/٢٣

بينما ينشغل الراكبون ومعهم السائق ، في حساب باقي ما دفعوا ، أنت ميت لأول يوم .

٠٠/١٢/٢٤

حلمت عنه هذه الليلة ( الميت من القطعة السابقة ) .

أخذني من فراضي وقال أنه يوجد فراشات يريد أن يريني إياها .

سحبني إلى أمام نافذة مفتوحة ، يبدو منها غصن يدون أوراق ، تتعلق عليه بكثافة نقاط أو خلايا بنمية  
بشعة ، تتزايد في كل لحظة بشكل مرضي مخيف . مثل سرطان .

ربما أذهب للمشي ببطء يلائم إحباطي .

عدنية شبلي

## لأجئون في وطنهم/ حكاية تنيخ وقرية

ولدت وما زلت أعيش في قرية وادعة تستلقي على قمم جبال الكرمل . دالية الكرمل ، القرية من حيفا .

لم يهجر أهلها في عام النكبة ، ولكنها في ذلك العام الأسود احتضنت مئات العائلات التي شردت من القرى الشقيقة ؛ من عين غزال وعين حوض وجبع واجزم والطيرة والريحانية وأم الزينات .

كانت محطة لمعظم هذه العائلات إلى أن تفرقت بين القرى الأخرى ، الفريديس وأم الفحم وإلى حيفا وطمرة ، وعادت عائلة واحدة إلى أراضيها المطلة على بيوتها وقريتها المهجرة التي استولى عليها مستوطنون لئلا يقدّموا من أوروبا وأميركا . عادت العائلة إلى عين حوض بعد أن لجأت إلى بيت جدي ، أمضت معنا سبع سنين حيث رُضعت مع أطفالها حليب الأمومة وعرفت منذ نعومة أظفاري ، وعلى أظفاري الناعمة ، أن من يقاسمني رغيّف اللبنة والزعر وحكايات جدتي هو طفل بلا بيت ولا أرض ولا وطن في الوطن الذي هو وطني ووطنه ، وصار فناء الدار هو وطننا المشترك .

عائلة أخرى ظلت تسكن في قريتنا الوادعة على جبل الكرمل ، عائلة الفحماوي التي شردت من أم الزينات والتي لا تبعد أكثر من ثلاثة كيلومترات عن قريتنا ، ولو ظلت على قيد الحياة لكانت التحمت بشقيقتها لحمه سيامة ، لكن كل ما بقي منها هو أشجار الزيتون وحجارة الجامع والصبار والقبور المتناثرة وكثير من الذكريات .

أم الزينات واحدة من عشرات القرى المهجرة في فلسطين الغربية ، ستبقى معنا هنا نموذجاً وتجسداً لقضية ملتصقة لم يرد ذكرها في ما يسمى للساعي السلمية ومشاريع التسوية من مدريد إلى البيت الأبيض ومن أوسلو إلى شرم الشيخ ، وهلمجراً . إنها حسرة المهجرين في وطنهم مثل عائلة الفحماوي التي تحتضنها بلدنا منذ ثلاثة وخمسين عاماً بكثير من الحب لكن بأمل كبير في أن تعود إلى قريتها وأراضيها وتعمرها من جديد .

في عام النكبة شرد أكثر من ٨٠٠ ألف فلسطيني من بين حوالي مليون عاشوا في أكثر من خمسمائة قرية ومدينة عربية فلسطينية. الباقون في وطنهم، وكان عددهم حوالي ١٥٦ ألفاً، كان بينهم حوالي ٤٦ ألفاً تحولوا إلى لاجئين في وطنهم بعد أن شردوا من قراهم ومدنهم التي هدمت أو استولت ولم يسمح لهم بالعودة حتى هذا اليوم.

مثلاً احتضنت دالية الكرمل عائلات من أم الزيتون، احتضنت الناصرة عائلات من المجدل ومعلول وصفورية، واحتضنت المجديدة عائلات من البروة وميعار، واحتضنت الفريديس عائلات من الطنطورة وعين غزال، وكفر ياسيف احتضنت عائلات من عمقا والكويكات والغابسية، وإلى حيفا لجأت عائلات من قيساريا والطيرة، وإلى عكا عشرات العائلات من صفد والشاغور. ويبلغ عدد هؤلاء اللاجئين اليوم حوالي ٢٥٠ ألف لاجئ، يسكنون على بعد ضربة حجر، عن بيوتهم المهدامة وقراهم المدمرة، ولا يسمح لهم بفلاحة أراضيهم ولا بترميم مساجدهم وكنائسهم التي إن ظلت قائمة فقد حوّلت إلى متاحف ومطاعم وبارات، مثل جامع بئر السبع / المتحف وجامع عين حوض / البار وجامع الغابسية / مأوى بقر للمستوطنين اليهود ومتعاطي المخدرات.

قبل عشرين عاماً بدأت رحلة البحث عن اللجوء والموت وقضي طريق الآلام، بدأت بأقرب المعتبين إلينا، الشيخ المشفق الوجه من أم الزيتون، أبي علي الفحماوي.

قال لي الشيخ المشفق الوجه الذي تحدثت عنه: «نشقوا المي، كانت حفنة من مية بير الناطف تطول العمر عشر سنين، خفا الله راح البير».

هل يأتي يوم ويشرب الماء ثانية من بير الناطف؟

كم كانت هذه الأمنية فاتحة حديث طويل معه ينتهي بأكثر من حفنة ماء، وحفنة دمرع وأكثر من بعر وبأكثر من كرم زيتون، خصوصاً وأن حكايا هذه البئر ترتبط بالزير ابن المهلهل، أكثر بكثير مما يرتبط به يهود مستوطنة «عين عيمق» الذين يحرثون أرض أم الزيتون ويفلحونها كمن يفلح أرضه «أباً عن جد» دون خجل أو حياء. قلب الشيخ المشفق الوجه حبات المسبحة بأنامله التي أصابتها رجفة خفيفة اشتدت كلما أحمر وجهه وقطب جبينه وكأنه يحاول أن يفجر قذيفة من الغضب، لكنه عدل وانفجرت أساريره وواصل حديثه بهدوء وروية.

في ذكرى النكبة من كل عام يقوم المهجرون مع أبنائهم وأحفادهم بزيارة قراهم المهدامة منها والمأهولة بالفرايب لاستعيدوا الذكريات وليجتذروا ولاعهم للأرض وإصرارهم على العودة، وليعرفوا الأجيال القادمة على الجدور المرتبطة بالأرض ارتباطاً وثيقاً، وقد أقاموا في عام ١٩٩٢ لجنة للدفاع عن حقوقهم بعد أن خامرهم شك بأن قضيتهم سوف «تضيع في الدوكة» - كما نقول في لغتنا اليومية، أي أن اللقاء على مستوى الحكومات سيكرس للقضايا المعلقة بين الحكومات والدول، إسرائيل من جهة والدول العربية من جهة أخرى، وفي الاجتماع التأسيسي الذي عقده في الناصرة يوم ٢٤ / ٤ / ١٩٩٢ أصدروا بياناً جاء فيه:

«المهجرون كجزء من الشعب الفلسطيني وجزء من النكبة ذاتها وامتداد للشعوب العربية في هذه البقعة من الأرض، يشعرون بإحباط عميق ومرارة شديدة لتفويض قضيتهم كلياً في مباحثات السلام في

مدريد وعدم ذكرهم بكلمة واحدة لا من قبل ممثلي الدول العربية المشاركة ولا من قبل الوفد الفلسطيني المشارك في المفاوضات. ويصر المهجرون على تطبيق الشرعية الدولية بعدالة ونزاهة لتشمل كل الشعوب التي هضمت حقوقها الوطنية والإنسانية، بحيث لا يخدم تطبيقها فقط مصالح لبعض الدول الكبرى أو لدول مرتبطة معها. كذلك يناشد المهجرون ممثلي الدول في الأمم المتحدة العمل على تطبيق القرارات الصادرة لصالح الشعب العربي الفلسطيني وأهمها القرارات التي تدعم حق العودة.

«كأننا كنا نستعد للرحيل».

قال الشيخ المشفق الوجه، أبو علي الفحماوي: «أم الزينات كانت كل عمرها مهتدة بالتشريد من أيام تركيا ومن أيام الإنجليز وحتى تلك الأيام السوداء، إذ وصلت فرقة مجهزة بكامل عتادها وحاصرت البلد على ثلاث جبهات. تركوا الجهة الشمالية للهيجج وبلشوا سلخ وصاب على اللي رايح وعلى اللي جاي، عن جنب وطرف كنت تشوف رصاصهم يزغ علينا مثل المطر. بعد يومين دخلوا القرية وأقاموا مقر للقيادة على البيار، ودارت مجموعة في شوارع القرية تنادي: يا عالم يا ناس كل واحد يسلم ويطلع على البيار».

لم يستطع الشيخ الذي تحدثت عنه مواصلة حديثه دون أن يتوقف هنيهة، كأنه يحاول أن يتذكر كل كبيرة وصغيرة.

«كنا نسمع عن اليهود أنهم يبقطوا الأطفال ويبعجوا المرأة الحبلى بالسكين... ما بقي في راسنا عقل لما شفتنا أول واحد منهم حامل بارودته ويقطع شوارع بلدنا... ما بقي في راسنا عقل، صلتنا وما صلتنا... كنا نقول منعرفهم من حيفا، من يكنعام، يوم يوم عايشين معهم، ما صلتناش، حتى شفتنا في عينينا... كان مختار البلد، يوسف العيسى، جالساً في بيته. دخل عليه جندي وطلب منه أن يثقل أمام القائد لبسهم القرية. وفعلأ أخرجه من بيته وهو يحمل «الشرشوح، ملحفة بيضة على عراط طويل» ويقطع الطريق إلى البيار، ليقابل حضرة الضابط يهودا من يكنعام التي تبعد عن القرية أربعة كيلومترات. ولم يشفع له أنه يعرفه من قبل وأن حق الجيرة على الأقل يتطلب من يهودا أن يحترم جاره في هذه الظروف الصعبة التي «أصبح فيها رأس مال الزلّة فشكه مصته».

قال له: أنا بصفتي مختار البلد، مسؤول عنها.

فسأله الضابط يهودا: وأين أهل البلد؟

فاجاب: أنا أهل البلد. شو بتك متي؟

فقال الضابط: بندي إناهم ييجوا على البيار، روح صبح يطلعوا على البيار.

فمشى المختار وإلى جانبه ثلاثة من الجنود هو يصبح:

«يا أهل البلد اطلعوا سكموا على البيار»

ولم يصدق الضابط أن أكثر الأهالي الذين اكتشفوا «باب الجهة الشمالية المفتوح» قد حملوا أمتعتهم وغادروا القرية. فسأل المختار:

«البلد كبيره. وين الباقي؟»

وكشف له أن «الناس خالفت من القواس فهربت في انصاص الليالي». وطلب من الضابط، بحق الجيرة،

والعرفه القديمه، والخبز والملح أن يُقيده هو ومن بقي في القرية، لكن الضابط ملعون، بنه يزبح الناس، ووضع أمام المختار الخيار إلى أين يتجه. واختار يوسف العيسى.. خربة أم الدرج وخرج المختار. «بعد دقائق سمعنا طلقات رصاص، عن مسافة كيلومتر.. ثم دخلت فرقة، وين ما شافوا واحد، قوسوه، قتلوا أربعة، واحد أجوا عليه وهو نايم في الفرشه واللحاف. قوسوه.. متزوج وعنده أولاد.. اسمه محمّد السليم الحردان...»

- اسماعيل العرف «كان زله جهام، كان يملك دارين، واحد في أم الزينات وزاحده خارجها، هدموا بيته الأول وهدموا بيته الثاني، ولم تتركه قوات الاحتلال بدون ماوى، بدون بيت ثالث. فبينما كان في طريقه إلى «العزبه»، أوقفته مجموعة من الجنود، وعلى مسافة أكمّ متر من القرية، كان شاب مهزوم من البلد ومتخفي في جبّ مريّس. سمعهم يبسألوه: وين رايح؟ قال لهم: إلي عزبه ورايح أطلّ عليها! قوسوه، وقتلوه، جثته مدفونه في السسله..»

واضح عبد الغني كان أغنى رجل في أم الزينات. وكان يبلغ الثمانين من عمره، وبينما جلس في بيته وحيداً دخلوا عليه، فاستقبلهم كما تعود أن يستقبل الضيوف.

- تفضّلوا! تفضّلوا اشربوا قهوة..

تفضّلوا وشربوا القهوة.. وقوسوه وقتلوه. وخرجوا من بيته، ودخلوا دار الشيخ يوسف، وكان في البيت شاب «شو شاب، زله قديش بابنا عالي، ما كانش يفوت من هالباب، كان يشتغل في الاي. بي. سي. فتشوه فوجدوا معه دفتر تسجيل. فأخرجوه من البيت وأخذوه إلى الزيتون. وهناك قتلوه. والقول أنهم ذبحوه بالسكين».

قبل أن تسقط أم الزينات، خرج خمسة رجال مع زوجاتهم إلى أم الفحم وعاره هرباً من الموت، حملوا جملاً بالطحين وما استطاعوا أن يحملوا من عفش البيت وعبروا عند «مريط خيزه»، على الطريق انضم إليهم شابان هربا من الطيرة. لم يعرفوا أن هناك من ينتظرهم، كانوا «ماشين وعندهم الله واحد»، فطوقوهم، وصاحوا بهم:

- وقفوا سلموا!

فهاجم عليهم حوالي عشرة جنود، وأخذوا يفتشونهم. كانت بنت المختار تلبس شالاً من الحرير، ولما مد الحندي يده إلى زئارها سقطت أوراق فلسطينية. قالوا للبنت: هاتي المصاري اللي معك. نفضت الزئار: لمسقط «المصاري» أكثر من ألف ورقة فلسطينية.

سألوا البنات: لوين رايحين؟

وفتشوا الجميل. فوجدوا شوال طحين و«قرطومه» فشك إنجليزي وسلاح «بيك».

أمروا النساء أن يتابعن طريقهن إلى أم الفحم، وأمروا الرجال بأن يقفوا صفّاً واحداً. كانوا سبعة شبّان: يوسف أبو مهارج، عادل الحسين الدبور، حسين رجا فحمأوي، حافظ عبد الله فحمأوي، صبري كهيوان فحمأوي واثنان من الطيرة لم يعرف اسمهما الشيخ الذي تتحدث عنه.

كان واحد من بلدنا من دار بشير.. خرج من أم الزينات ومشى على طريق خيزه.. على البيادر شاف جثث الشباب ملقحة على الأرض، عرفهم واحد واحد.. صبري وعادل وحافظ.. رجع إلى البلد يصيح:

- الأولاد مقتلين في ختيزه .. الأولاد مقتلين في ختيزه ..

عندما يقول المهجرون أنهم جزء من النكبة فإنهم يريدون التأكيد على أن أيّ، عتارف بالنكبة وأيّ اعتذار إسرائيلي عنها يجب أن يشملهم، ويؤكدون أن يقولوا أيضاً إن أيّ اعتراف بحق العودة يجب أن يشمل الاعتراف بحقوقهم في العودة إلى أراضيهم وقراهم المائلة أكثر من خمسين عاماً أمام عيونهم دون أن يقدروا على إعادتها أو العودة إليها. وعندما يقولون إنهم جزء لا يتجزأ من الشعب الفلسطيني والأمة العربية، فإنهم يريدون أن يضعوا مأساتهم في ذمة هذه الأمة ليكونوا جزءاً من الحلّ مثلما هم جزء من المشكلة.

لقد قطعوا طريق الآلام التي قطعها كل لاجئ فلسطيني، وإن تعددت المواقع لكن الجرح واحد. وليس هناك ما يضمن خلاصهم من مأساتهم إلا إذا شملتهم التسويات العادلة لقضية كل اللاجئين الفلسطينيين، وبالرغم من خصوصية موقعهم ووضعهم السياسي والمدني، إلا أنهم لا يمكن أن يتروكوا لحكومات إسرائيل كي تتابع أمرهم، فهي ترفض رفضاً قاطعاً مجرد الاعتراف بهم كلاجئين في وطنهم، حتى أنها ترفض ليس فقط تطبيق القرارات الدولية والشرعية والتوصيات بحقوقهم على أملاكهم، بل إنها ترفض تطبيق قرارات المحكمة الإسرائيلية العليا، مثل قرار المحكمة بإعادة أهالي قرية كفر برعم، والأقصى من ذلك هو أنها وضعت قوانين وأنظمة منذ قيامها بهدف تثبيت حالة اللجوء لهذه المجموعة الفلسطينية تقوم على أساس نسلب الأرض بعد هدم القرى، ومنها أنظمة الطوارئ والقوانين المتعاقبة التي تخول وزير الزراعة وضع اليد لمدة ٣٥ شهراً على الأراضي غير المفتوحة وهي ما عرفت بأنظمة الطوارئ لعام ١٩٤٨ - (استعمال الأراضي البور)، وفي عام ١٩٤٩ لجأت حكومة إسرائيل إلى أنظمة أخرى هي أنظمة الطوارئ - (مناطق الأمن) حيث صادرت مئات ألوف الدونمات من الأرض العربية التابعة للقرى المهجرة وشملت قرى الجليل، الغابسية والجيدل ومعلول والدامون وميمار وإقرث وكفر برعم. وفي هذا الوقت أعتدت القوانين التي تستبدل أنظمة الطوارئ لتكريس عمليات نهب الأرض، وكان أولها قانون الغائبين لعام ١٩٥٠ حيث وضعت بموجبها أراضي ٣٥٠ قرية مهجرة تحت تصرف القيم على أملاك الغائبين. وقد بلغت مساحة هذه الأراضي ثلاثة ملايين ومائتين وخمسين ألف دونم، وفي عام ١٩٥٣ سنت قانون استملاك الأراضي ثم توالى القوانين التي تجيز للحكومة مصادرة الأرض مثل قانون الأراضي عام ١٩٦٠. الأراضي العربية التي صادرت بموجب هذه القوانين ضمت إلى القرى والكيبوتسات اليهودية أو حوّلت إلى مناطق عسكرية مغلقة، وفي جميع الحالات لا يُسمح لأصحابها الشرعيين فلاحين أو البناء عليها.

زيتون أم الزيتون ما زال منتصباً حتى اليوم ويثمر، ولا تسمح السلطات لأهل أم الزيتون الباقين في وطنهم أن يقطعوا ثمر زيتونهم، ولا تسمح لهم حتى بأن يعضموا هذا الزيتون، بل إن الحكومة تضمتهم لآخرين لكي لا يأكل أصحاب الأرض من شجرهم ولكي لا يرتبطوا بالأرض بوجدانهم ومشاعرهم وانتمائهم. اللاجئون في وطنهم كغيرهم من اللاجئين الفلسطينيين لا يحملون فقط كواشين الأرض ومفاتيح البيوت وذكريات الماضي والرحيل، بل يحملون أيضاً أسماء قراهم، الصفدي والصفوري والمعاري والجندلاوي، كل منهم ينتسب أو ينسب إلى القرية التي هجر منها، وهم يشكلون حالة مميزة في قرانا الفلسطينية التي لجأوا إليها، فلا يملكون سوى الأرض التي أقاموا عليها بيوتهم والتي اشتروها بأموالهم، وهي ترتفع إلى

أعلى ليسكن الأولاد في الطوايق العليا، وهم يرتبطون ببعضهم البعض بصلة قرى تتجاوز الحمولة والدم، إنها قرى الغربية في الوطن، أعراسهم حتى اليوم كما كانت قبل الرحيل، ويندرجون برضاهم وبغير رضاهم تحت تعريفات اللاجئ وابن البلد، ولكنهم في كل الحالات لم يتخلوا عن الحلم في العودة إلى قراهم ولا عن التضال في ممارسة حق لا يُنهبهم عنه أحد.

في غمرة أحداث اليوم تغيب عن الذاكرة تلك الصورة التي يتحدث عنها الشيخ وابن الشيخ وزوجته وحتى أحفاده، نقول كانت هناك قرية اسمها كذا، وكانت هناك بلدة صغيرة واسمها كذا، نقولها عندما يقطع الباص الذي يحمل أطفالنا في رحلة ربيعية للتعرف على معالم الوطن وآثار القرى المسوحة.

وفي غمرة أحداث اليوم تختفي تلك القرى التي كانت مغلقتها ثعالب السحب ورؤوس كنانها تشمخ. وعلى تراب الزقاق المتيق يلهو أطفال صغار ولدوا في إقرث مثلاً أو في جبع وترعرعوا لاجئين في براكية خشب، وإن ابتسم لهم الحظ كبروا في غرفة صغيرة في وادي النسناس وفي قلوبهم شوق يشتمهم للعودة إلى الأزقة الترابية التي كانت تلمح ثيابهم، نذكر أو لا نذكر، نحلم أو لا نحلم، سنعود أو لا نعود. فعلى لسان الشيخ، وفي كتب التاريخ، في الذاكرة الأكبر، تظل عشرات القرى تنتظر عودة أبنائها وستظل الذاكرة تحمل صورة حية عن عرس الست ورديه، وعن زفة جمال الصالح، وعن طوشة الباسر، وعن الجنازة اللي حضروها أهل الشرق والغرب، وعن .. وعن ..

قلنا : يا شيخ، بعد عمر طويل شو راح تعرك لنا؟

ولا شي، يمكن حكاية بلد

بتظل قرية عامره في القلب.

قرية مزهزه برجالها ونسوانها وأطفالها

بعمرانها وأشجارها

بتضحك لقرص الشمس

وما بتتسا

قبل عامين توفي الشيخ أبو علي الفحماوي من أم الزينات، وهو الشيخ المشفق الوجه الذي تحدث عنه، كان في التسعين من عمره وقد كانت وصيته الوحيدة أن يُدفن في مقبرة أم الزينات.

حمل أهله النعش وتحرك موكب الجنائز المهيبة من بيته في دالية الكرمل إلى مقبرة أم الزينات، هناك كان ينتظره القبر المفتوح ولكن كان في انتظارهم قوات مدججة بالسلاح سدت الطريق بينهم وبين المقبرة وأمرتهم بالعودة من حيث أتوا، وحملوا النعش وعادوا يبحثون عن مقبرة تحتضن جسد شيخ في التسعين من عمره.

دُفن في ساحة الدار، في مفناه ووطنه على حد سواء، ولما أركن المسلحون أنه لن يعود إلى قريته، تفرقوا وعادوا إلى قواعدهم غائمين.

سلمان ناطور



- إلياس صنبر ، «خيرات الغائبين» ، رواية قصيرة ، باريس .

Elias Sanbar, Le Bien des absents, récit, Actes Sud, Paris.

من سكانها، بدأت المدينة بالانطواء على نفسها فكأنها لا تريد أن تصدق ما ينتظرها . ثم كثرت عمليات الرحيل الليلية ، وكان السكان يمتقدون أنهم يهجون الرحيل طبيعة مؤقتة بأن يحملوا مفاتيح بيوتهم في جيوبهم . هي نفس المفاتيح التي يتولونها الفلسطينيون في الشتات ، جيلاً عن جيل ، شهادة تملك ، وعلامة انتماء وعائلة .

كانت الأم وابناها وإحدى ابنتيها قد هاجروا قبل أيام إلى لبنان . وحدهما بقيا الأب وابنته البكر ، شقيقة المؤلف . كانت قد رفضت الرحيل ، على علمها بأن كل شيء آبل للزوال . زوال كان الأب بدأ يقرأ علامات الأولى في رفض البريد ، القائم على تقليد بريطاني عريق وشديد الدقة ، استلام الرسائل . الشقاق يعمل عمله في وهي الفتاة : تحت أبها على اللحاق بالآخرين وتستعنهضه للمغادرة ، مع أنها تسمى في داخلها البقاء في المكان والامتناع وإياه .

غرب هو الفراغ ، قوة تستحيل إلى درامة عنيفة وصامتة تدفع بالمجموع إلى مكان آخر مجهول ، إلى « هناك » غامض . وغربة هي الرحلة الأخيرة تقوم بها الفتاة في أرجاء البيت ، بيتها الولادي ، تودعه حجرة حجرة ، والغياب يرافق خطواتها ويدمغ بقله الساحق كل حجرة مجتازة وكل ركن مجبور .

يصل الأب وابنته البكر « ساحة المدافع » ببيروت مع أولى خيوط الفجر ، تستقبلهما صيحات باعة الصحف « حيفا سقطت البارحة ، حيفا سقطت البارحة ... » كان الابن البكر قد رُحل ، كما ذكرنا ، قبيل سقوط المدينة . وضع بين رجلين في المقاعد الخلفية لسيارة . كانت الستارة تمر بمناطق خاضعة لميطرة عربية وأخرى تابعة تحت سيطرة

في هذه الرواية القصيرة أو القصصة الطويلة ، يعود الكاتب الفلسطيني إلياس صنبر إلى طفولته الفلسطينية ، مرتقياً منها إلى سنوات النفي والنضال ، مسلحاً في استعادة هذا كله بأدوات المؤرخ والأديب والمناضل والسياسي المتمرس . فإذا بنا بإزاء كتاب وجيز ومكثف ينتمي إلى الرواية والسيرة الذاتية والتحليل الاستعادي . وإذا بالقاريء الذي لا يعرف إلياس صنبر في حياته الشخصية بل عرفه مؤرخاً يخاطب العالم عبر صرامة المنهج ودقة المعلومات ورصانة التحليل ، معرفة قد تدفعه إلى الخلط بينه وبين مؤرخ محترف يتطلع إلى مأساة شعبه ومأساة العالم من وراء النوافذ الزجاجية مختبر أو مكتب جيد التهوية ، نقول إذا به يمتدح هنا على مناضل خاض المغامرة الفدائية في الصميم وجابه الموت وأمن التحديق بالخطر مراراً عديدة . وإذا يستعيد في كتابه هذا بعض هذه اللحظات المكتنفة بالتهديد ، فدالماً يتواضع أسر ويعرض معيش الآخرين للخطر لا معيشه هو ، سامحاً لنا بأن نلاحظ ، كالمازحين وكما لو كان هو يريد الاعتذار ، حضوره في قلب المشهد المتفجر الذي يصفه لنا أو يستحضره .

الكتاب مشظي ، يتفرق في اتجاهات عديدة ويذهب من الطولوة الملوثة والمطاردة إلى المهجر البيروتي للوقت فالمنافي الكبرى ، ولكنه يظل ملموماً حول محور أساسي : محور الغياب المشع بحقيقة ثابتة والمعبأ بحضور ولا أكثر حضوراً .

تبدأ الحكاية في تلك اللحظة الملائم بالتهديد ، عشية سقوط حيفا في أعقاب مقاومة عنيدة خاضها سكانها وشارك فيها والد الكاتب -الرواية نفسه . قبل أن تفرغ



يهودية. مع الاقتراب من مناطق السيطرة العربية يعتمر كل من الرجال طربوشاً. ومع الدنو من مناطق القوزات اليهودية، يبرزون رشاشاتهم وينطلقون مسرعين. هكذا وصل الفتى لبنان وسط «باليه» من الطرابيش والرشاشات. اما الابن الأصغر (المؤلف الراوية) فكان قد رُحِّلَ صبية أمته وأخته الثانية، وكان له من العمر خمسة عشر شهراً. أصيب حال وصوله بالتهاب الاذن، الطبيب الألماني الذي قام بفحصه يقول لأمه: «هي من قِبل الطفل ردة فعل على الملك انت». للأساسة تنفّس في الجسد هاديء ذي بدء، يعرفها ويستبطنها قبل أن يتلقفها الوعي الصافي أو الراشد ويجمعها بخيوط المأساة الكلية. هكذا تتشكل ولادة الوعي المتألم، الذي سرعان ما سيتحوّل الى وعي متمرد.

في تفاصيل صغيرة وكبيرة الدلالة كهذه، تتكشف مأساة فرد، ومأساة شعب يرتبط هو به برباط الجرح الذي يحيل العلاقة الى ما هو أكبر من مجرد مواطنة عادية. ولقد أحسن الكاتب في نظرنا صنعاً إذ أوجز كتابه (شعرة وجازة: عن هذا بالذات يعني أن نتحدث)، ومحوره حول عدد من هذه التفاصيل العاملة كيؤر للتعجّر ومفاصل أساسية لوعي لا هو بالفردى ولا هو بالجماعي، بل هو كلاهما معاً: وعي مؤسّس.

يمكن أن نتبّع عدداً من هذه التفاصيل ونتأملها كما تأتي. واضعين دائماً نصب أعيننا دوراتها، أي التفاصيل، حول هذا المركز الغائر والراسخ في آن والذي يجتذب اليه كل شيء: فلسطين. حضور يتشوّكه الكاتب، بل هو مسكون به وإن كان يتمتّع عليه سكنه، يتشوّكه عبر سلسلة من الغيابات يهز العالم جرّهما إليها، هو والوطن الأصلي. بالمضي الى أقصى الغياب يتجلى أكثف حضور ممكن. وهذا الكتاب هو أيضاً، وعلى شاكلته الخاصة، قصيدة هذا الغياب المؤلّ حضوراً.

يستعيد الكاتب الراوية شجارات الجدة المتواصلة مع زوجته بصدد الأشجار في المنزل الولادي. كان أهمل

ترميم المنزل وكُرِسَ جُلُّ وقته للعناية بأشجاره. يردد أسماءها باستمتاع عالٍ، فتكرّر الأسماء تحت لسانه كحبات مسبحة سحرية. دفاعه الوحيد عن هذه العناية المفرطة حتى لتقرب من العبادة هو رجوعه الدائم الى قصة نوح والطوفان. فلن حصل طوفان في العالم، فإن الأشجار وحدها ستندجو، لا شيء إلا لأنها «تجيد العموم، خلافاً للأحجار».

لسنوات، ستشكل بيروت ملاذاً آمناً للعائلة، وما يشبه وطناً ثانياً، وذلك لا سيما وأن أم الكاتب هي نفسها لبنانية. إلا أن وعي الصغير، والشاب والمناضل فيما بعد، يظلّ متشيفاً بالخارطة الفعلية والسحرية لمدينته الأم، يتجسّسها عبر أحاديث ذويه ويحفظها شارعاً شارعاً. حتى أنه، عندما يعود لزيارتها بعد ما يقرب من خمسين سنة، سيهتدي إلى داره متذكراً وصف أبيه للأماكن. أماكن صارت مالوفة لفرط ما زيرت (من الزيارة) في الروح. أوّل ما يتذكّره الراوية من معيشه البيروتية هو المشاهد والمحظّات المقصّاة صحبة الأب. لحظات تلقينية. يأخذ الأب لهنه في زهرة عليها أن يجتازا فيها صفتين من ناحتي أحجار البناء. «كل من اقرب من ناحتي الأحجار عرض نفسه لتلقي شظايا الحجارة. فأحرص دائماً على إطباق العين الأكثر تعرّضاً للمتهدّد»، هذه التي تمجّدي صفتاً ناحتي الأحجار. فيسير الأب وابنه وقد أغمض أحدهما عينه اليمنى والأخر العين اليسرى. صاروا جسماً واحداً بعينين متكاملتين متكاملتين.

كما يشهد الصغير في بيروت مواكب الدفن بطقوسيتها الزائدة: عربات تنلوا عربات، و«الأطفال المستأجرون» (صغار دور الأيتام) يحملون أكابيل الزهر وراء الجنائز. أئمة مفرطة سيقابل فيما بعد بينها وبين البساطة العارية لمواكب دفن القتلى الذين سيساهم هو في تشييعهم. وفي قرية «صوفر» اللبنانية، حيث تحضي العائلة عطل الصيف، يهجم الصبي بالغناء الاباطالي لـ «ساندرو وفرته». هناك أيضاً يشهد معاناة

فرجينى، الفتاة التي تعمل عند العائلة والتي تحض فريد الارش حياً افلاطونياً. تثير فرجينى القضية في القرية المحاطة مرتين. مرة عندما تسمح لمصور القرية بتصويرها ويدها سيجاراً. ومرة أخرى عندما تدع رماد سيجارها يسقط من على الشرفة على رأس ساكنة الطابق الأرضي، السيدة نخاس، المعروفة بتطيرها وهوسها بالنظافة.

لكن جرح البلاد الأصلية يظل يسكن مسرى الطفولة ومسرى الصبا، ويبحث بإشارات الحفنة أو الصارخة في أكثر من موقف ومناسبة. فراق المدرسة يميزون لكنه الصبي الفلسطيني ويخمزون منها، فيتفنن المكتبة البيروتية في أسبوع واحد، ومنذ ذلك الحين سيكون له لكتنان أو لهجتان، واحدة بيروتية للمدرسة، وأخرى فلسطينية للتفاهم العائلي. ثلاثية لغوية داخل لسان بلاده. إنشطار تنأثس عليه ذاكرة وإليه يحتكم وعي في نشوء. جرح لسائين، حيثما يتحدث الكاتب عبد الكبير الخطيبي، في ظروف أخرى وتحت سموات أخرى، عن «عشق اللسانين».

ثم إن أسقف الجليل يزور العائلة ويخبر الأب (الذي كان عضواً فاعلاً في «لجنة الإنقاذ الوطني» في حيفا) بأن أثاث العائلة صار في مكتبته في الأسقفية. «إجتاز الحدود ليناكدي بهذا، اليهود سرقوا أرضنا وهو يسرق الأثاث»، يقول الأب في سورة غضب. ويصبر الوالد على استعادة أثاث المطبخ (تصميم شانين) والجواريب التي حفظ فيها أوراق العائلة وشهادة ملكية المنزل الحيفائي. ويعود الأثاث بالفعل، ومعه الأوراق التي صار لها قيمة طلاس أو تعاون، يعود تحت هتاف الصبية: «الله ملك! الله ملك!»، به يملون من عزمة توفيق، الحتمال الكردي الذي كان يصعد بالأثاث ثلاثة طوابق. من بيروت أيضاً، يسافر الأخ الأكبر بعد سنوات في بحثه دراسية إلى أمريكا. توديع على متن الباخرة يذكر الكاتب بمشاهد من فيلم «أمريكا، أمريكا» لإيليا كازان. وطوال عاتق الدراسة ذينك، يظل للأخ الأكبر صحته

وشوكته وسكينة على مائدة الأسرة. تماماً كما كان الجدة في حيفا يمنع الآخرين من احتلال المقعد المرصود لرفيقه وجار العمر أبي إدوارد. حتى في غيبه، يظل الآخر الأليف يشغل مكانه، في طقوس قادمة على الوفاء، وفاء صار عادة مرعية وغرفاً قائماً.

من سنوات النضال، يكتفي الكاتب بتقديم «بورتهات» وتجارب معدودة، لكنها مشقة بخصوصية وفردة متناهيتين. إنها نموذجية بالمعنى المزدوج للمفردة: لا تضاهي، وفي الأوان نفسه تلخص سواها وعليه تشهد. وإذا بفردة البلاد أو الشعب أو القضية نابعة من تجاوز فرادات شخصية تصنع بتلاحمها وتفاعلها فردة الجميع. لا فردة تجريدية إذن، ولا عمومية نظرية أو استعراضية، بل تداخل عجيب لمصائر عجيبة. ملاقاتة الفدائيين صعبة المخرج المعروف جان-لوك غودلر الذي جاء ليضع عنهم فيلمه «حتى النصر». كان صلب يرميها بصدد إكمال دراسته الجامعية بباريس، ومنها ذهب إلى عمان لمساعدة المخرج. يشهد لدى وصوله إلى الفندق مناظرة حامية الوطيس بين طالب فلسطيني جاء هو أيضاً للمساعدة في الفيلم ومساعد المخرج. الطالب الفلسطيني يؤكد أنه لا يمكن أن يتزوج من فرنسية بباعت من الفارق الهائل بين العقليتين. والمساعد يصرخ به أن من الحق أن يفكر ثوري على هذه الشاكلة. وهي اللحظة التي يدخل فيها غودلر الغرفة سائراً على يديه، واضعاً بهذه التدخل «الجهلواني» للمناظرة حدّاً.

يصور المخرج الفدائيين ويحاورهم هم ومدنهم والمسؤولين. يحاور الشاعر خالد أبو خالد، الذي يستمتع من فخامة صوته قدرة على التأثير كبيرة (كان مديماً في إذاعة الثورة أيعطاً) ومحجوب، المدرب المصري الذي كان يمتدح الحروف توخيّاً للاقناع ويطالب بشورة مستمررة. ويخلق المخرج من كمال عدوان «أمراً» بالذهاب إلى القاهرة لتصوير فرقة للرقص الفلسطيني، فيقول له المخرج إنه جاء لتصوير الفدائيين لا للفلكلور

الفلسطيني. فيقول له عدوان أن يذهب، هو وصنبره إلى الفندق، «يנסاهما» هناك طيلة أسابيع. فيذهب المخرج للاستراحة في بيت والدة المؤلف في بيروت. هناك، بفرنسيته المتحمسة، تشرح له السيدة صنبر ما هي فلسطين: «فلسطين حلم»، تقول له، جازة هي الأخرى مخارج الحروف في نهاية الكلمات.

بعد شهر من ذلك، وفيما يعملان على «منتجة» الفيلم بباريس، ينتبه غودار وصنبر إلى فقرات من كلام الفدائيين كان غطى عليها كلام المسؤولين. كانت تلك مجموعة عائدة لتتو من عملية فدائية في الأرض المحتلة، وكان خطابها مريراً ولا يقبل الرد: «إنكم لعدو الأحساس بالمسؤولية العدو شر ولا يعامل الأشياء بخفة. وللمرة الثالثة نجعلنا وحدات الاستطلاع نعبث في للكان نفسه، وللمرة الثالثة ينتظرونا العدو هناك فنخسر إخوة لنا! ».

ثمة من المصادفات ما يتمتع بثقل حاسم في اللعبة الحاسمة للسماة المصور. ولما كان الكل مرصوداً لمغامرة تتمتع بطبيعة الضرورة القصوى، فادنى مصادفة تظل بمنزلة بالضرورة فلا تفتقر عنها. هكذا يزور الكاتب القدس بشهر واحد قبل سقوطها في أيدي العدو في حزيران ١٩٦٧. من هناك يأتي للوالد بهدايا محلية ويكهلون من موز أروحا، «أفضل موز في العالم»، كان قال له والده. ومع اندلاع الحرب، راح أبوه يبيع حقائبه: «سنعود إلى حيفا». ما كان ليقبل بأن يطعن أحد بالنصر الذي كان يرتسم له، كما لكثيرين، حقيقة لا مجرد إمكان. بعد الهزيمة بأسبوع، دخل على ابنه، المؤلف - الراوية، ووجده يقرأ. «لا تكتسب، قال لابن. لا أحد سيقدرك على التخلص منا. فلسطين شوكة مفروسة في حلق العالم. لا أحد سيتمكن من ابتلاعها. لا تعلق.» ثم يتوكل الوالد مع الفجر بالسكنة القلبية.

يلتقي المؤلف بجان جينيه، في منزل أحد الأصدقاء ببيروت. لدى الخروج، وفيما يوصله إلى الفندق، يلتفت

فلا يجد جينيه. كان قد بقي على الرصيف، في اللحظة التي اجتاز فيها المؤلف الشارع وسط زحمة السيارات. يعود إليه، فينهال عليه جينيه بالنقد اللاذع ويمتدح الجدية: «مغفل! ما ينفع أن تقوم بشرة إذا كنت تريد الانتهاء في الشارع كأحد للشاة الحمقى؟ لا تعرف تقدير الخطر، وتزعم أنك تريد العودة إلى فلسطين. لن تعرفوا ما هي المدن أبداً. وينبغي عدم السماح لكم بالتجول إلا في الصحراء». فيما بعد، سيتحف جينيه صنبر بنصائح مشقة في الكتابة: «كلما احتجت إلى حال أو مفعول مطلق أو سواء لنعت الفعل، قل لنفسك أنك لم تجد الفعل للناسب. نحاش التعبيرات الجاهزة، فكلمها زائفة. ويجب أن تكون قادراً على الكتابة بدون علامات تقطيع - الفواصل وما يشبهها - وأن يكون نصك مفهوماً تماماً. بعد ذلك، وبعد ذلك فحسب، تضع التقطيع الذي يتلام ولقاء تنفسك الخاص وليس مقتضى القواعد». ولقد ترك جينيه في «أسير عاشق» وصفاً مكتبة صنبر الشخصية التي احترقت في بيروت. «جميع الكتب بقيت واقفة على رفوفها، ثم سقطت رمداً على الأرض ما إن دخل هو وصدم جسده هواء الغرفة. وهلى هذا السرير الناعم [من الزماد] بقي لنجان من الصيني محفوظاً بعناية. تن يخرم كن؟».

علامات خفية كهذه، غمزات مستترة ولكنها توجز المصور أو المصورة بروعة، هي ما يترصد صنبر أيضاً في حيوات أصدقائه ورفاقه وميتاتهم. «أبو الأدب» مثلاً، القائد الفدائي الذي كان ذات يوم متمسكاً للقراءة في ظل شجرة في أحد الغييمات الفدائية، وإذا به يسمع بمناضل آخر يحمل اسمه الحركي نفسه، تطلع إلى الجريدة التي بيده فقرأها وهي تحمل خبر رحيل رئيس وزراء الهند يومذاك: شاستري لال بهادور. فاختار «شاستري» منذ ذلك الحين اسماً حركياً جديداً له. وسينجو شاستري هذا من أكثر من كمين ويخرج هو ورجاله سالمين من أكثر من حصار. في ١٩٧٢، كان مكلفاً باقتياد مجموعته إلى

سيمثرون على رجل مشوه الوجه حتى لم يمكن التعرف عليه. كان ينقص في يديه اليمنى ثلاث أصابع: العلامة الفارقة لشاستري.

أو هذا الصبيّ للمقاتل ابن انتني عشرة سنة، الذي جاء من تل الزعتر قبل سقوطه بساعات، ليقابل أباه جهاد في أحد الأديرة. أبو جهاد: «الحمد لله على السلامة!» الصبي: «لا سلامة ولا هم يحزنون! لديّ سؤال واحد أرجو أن تجيب عليه. المسافة الفاصلة بين تل الزعتر وهذا الدير هي نفسها المسافة الفاصلة بين هذا الدير وتل الزعتر. فلماذا افلحت أنا في الوصول إليك ولم تفلح أنت في الوصول إليّ؟ أجبني».

أو جواد، القائد الفدائيّ الذي يواصل أمام المؤلف حلقة دفته بمنتهى الهدوء فيما يسمع المذيع وهو يبتأ أخباراً عن تقدم الدبابات المعادية في اتجاه موقعه هو. سبق أن توقف جبينه طويلاً أمام حرص الفدائيين على الذهاب أتقن إلى ما قد يكون هو النصر أو الموت. هذه مسرحية الوجود وجمالية الخطر لن نقدر أن نفيها حقها في هذه السطور. وقد يكون في الأمر تمرين للأعصاب متواصل، لأن تطويع الخارج المناوي، يبدأ بترويض الداخل للتحاذب، إذ الإنسان إنسان، بين الشرود والاندفاع. وسيسقط جواد بعد سنوات في أحد القتلات بهيروت. وسيتم دفنه تحت وإبل من صليبات الرشاشات جعل محفل المشيعين يتناقص بصورة مأساوية، حتى لم يعد وراء الجنازة سوى حفنة من رفاق الميت، بينهم المؤلف. هؤلاء اصبروا، عن وفاء ورومانسية قتالية، أن يهدوا الراحل دفناً يليق به في «مقبرة الشهداء». إن أكبر لعنة تحقيق لإنسان في غرف اليونان القديمة، لعنة كانت تشكل هاجس عوليس الأساسي، هو أن يُدفن المرء في قبر غفل وأن يُؤسّد تراب أرض مجهولة. قبل أن تكون الشهادة شهادة على وجود الميت، هي برهان على وفاء الأحياء.

بعد اقتسام «تركة» الشهيد، ستمثل حصّة صنبير في صورتين للتقيد. تصوّره إحداهما جالساً بين مجموعة

سوريا، فاضطلع بذلك وهو جريح. كانت نقطة الماء الوحيدة قرب المكان الذي كانوا فيه متعرّضة لقصف مستمر. ومع ذلك فقد أتمها زاحقاً وشرب من مائها الموحل وملا قربة لرفاقه. أربع مرّات يحاصره الظما من جزاء جرحه النافر في منتصف المسافة الموصلة للرفاق (كانوا على مسافة ساعات من المشي)، فيشرب محتوى القربة ويعود ليملاها بالماء من جديد، ثم يواصل السير ليشرب محتواها فيعود ليملاها وهكذا دواليك. حتى جاء رفاقه إليه بأنفسهم وقد أربكهم غيابهم. وليصبل برجاله إلى سوريا، كان عليه في إحدى اللحظات أن يتخفى من الدوريات الإسرائيلية ويتسلّل إلى تراب فلسطين ليعاد الخرج منه إلى سوريا في مسافة أبعد. رسالة من الأرض أم ثمار رمزية للصداقة؟، يتساءل صنبير. للوصول سلماً خارج فلسطين، كان يجب اللوذ بفلسطين.

وقد كُلف الشاب صنبير، الذي جاء متطوعاً للمقاتل ولم يُستَح له به (كانت المحاولة ميوساً من جدواها ذلك اليوم)، كُلف بالسهر على شاستري في أحد المستشفيات. فقامت بين الاثنين صداقة متينة. بعد ذلك بسنوات، يُكلف صنبير بحمل رسالة عاجلة إلى قائد مجموعة متمترسة في خطّ نيران «الشياح-سرج البراجنة» ومتعرّضة إلى قصف مستمرّ من لدن الكتائب. هناك سيكتشف أن قائد المجموعة هو شاستري نفسه، الذي سيعانقه ويصرده له حكاية لوفه بفلسطين للوصول إلى سوريا ذلك اليوم. ولقد روى له كيف رجع في مسيرته تلك بحثاً عن الماء إلى ذاكرته الفلاحيّة، فراح يسجل أنماط النبات في المكان وتدرجات الرياح وتقلب النهار والليل، وشاستري هو نفسه من سيأتي راجعاً ليُحيي المؤلف في تونس بعد سنوات ويحدّد له موعداً ريثما يقابل «الختيار» في مكتبه في «حتم الأنف». لن يعود شاستري من هناك، فبعد ساعة من ذلك تعرّضت المكاتب لقصف قامت به طائرات إسرائيلية اخترقت الأجواء التونسية. وسط الانقراض، وبين ضحايا عديدين،

على شاشة التلفاز للمقل شارلوتون همتون وهو يطلب بـ «استئصال» العراق، وكان هذا هو الشعار المرفوع يومذاك (eradicate)، وفي الكلمة لعب سمح على تناغم بداية المفردة والتعلق الأمريكي «لأسم العراق». لكن عندما يسأله صحفي يساري أن يحدد موقع العراق على الخارطة، يقول له، بعد الاحتجاج على «اتعدام النزاهة في السؤال»، إنه يقع في مكان ما بين أفغانستان ومنغوليا في الوقت نفسه، كان سود هارلم يهتفون: «نحن وراء المقاتلين»، طامحين إلى غسل ذكرى هزائهم في مستنقعات الرز الفيتنامية. لكن الذاكرة الأصلية تأتي هنا أيضاً لتذكر بأنها تظل تسكن المكان. فالملف يتبع في غابة خرج يمتد فيها. وإذا به يسمع صخباً ينتهي إليه من بعيد. يذهب إلى موقع الصخب، فيرى رجلاً جالساً وحيداً في وسط الغابة يضرب على طبول هنود حمر. الهنود الحمر أنفسهم الذين كان صمبر قد ذهب ذات يوم للبحث عن صرهم في بيروت يطلب شئ من عرفات. وجد الصور أخيراً في سينما «روكسي» وسينما «الميتروبول»، بين بقايا إعلانات أفلام رعاة البقر. علّق عرفات الإعلانات على جدران مكتبه يوم استقبال وفد من مجلس الشيوخ الأمريكي ليُفهم أعضاؤه أن الفلسطينيين لن يسمحوا بلمذاتهم كالهنود الحمر.

عندما شرح المؤلف بتعليم التاريخ في الجامعات وفي المحاضرات، دأب على أن يسأل الحاضرين أن يكلموه عن ماضيهم العائلي. حكايات النزوح هذه للنتقطة من أفواه من عاشوها أو عاشها آباؤهم، وحكايات أخرى كانت تأتي عبر المذابح الجوزال الذي كان هو يضي ليالي كاملة في الاستماع إليه، والذي بفضل كانت شظايا فلسطين الهائمة حول نفسها وحول العالم تعيد الارتباط ببعضها البعض («نحن بخير، طمّحنونا على أحوالكم...»)، أضف إليها حكايات الأسرة غير المتقطعة ووصف الولدين المهوروس لادنى تفاصيل المنطقة مسقط الرأس، هذا كله أنشأ لدى المؤلف ذاكرة للمكان

من الفيتناميين، كان أرسل ليتدرب على أيديهم. الثانية تصور المجموعة نفسها بدون جواد. كان مكانه بقي فارغاً بينهم. لا بد أن يكون هو نهض لتصويرهم، فلم يترشحزح الآخرون وبقي مكانه على المصطبة شاغراً. «كان صديقي قد ترك لي صورة عن الموت. مكان شاغر على مصطبة في غابة». من يقيم لمن؟ كان جينيبي سيقول.

علامات أخرى، بعضها طريف، والآخر موجه، والكل شديد الدلالة، يتلقفها الكاتب الراوية في تضاعيف تيهه وعلى هدي من رحلته الهائمة (بمعنى الهيام العاشق والتيه النفسي) حول هذا المركز الغار والدائم الحضور الذي هو فلسطين. هذه النظرة الحاقدة مثلاً، التي يلاحظها ويميّزها في مكانين مختلفين ويفاصل سنوات عديدة. كان ذات يوم عالداً من قبرص إلى بيروت، في قارب صغير، حاملاً لابي جهاد رسالة هاتئة تتضمن دراسة لتصميم الطائرات الحربية (طائرات حربية وفلسطين لا مكان لديها لإيواء مقاتليها). يعترضهم قارب إسرائيلي ويجبرهم على إيقاف المركب. يتفهم قائده الدورية الإسرائيلية واحداً واحداً بهالغ الحقد. لكنهم يدينون بنجاتهم لسفينة وصلت للكان في اللحظة نفسها، فآثر الإسرائيلي أن يتجه إليها (طمعاً بطريدة أكبر؟). بعد ستوات، وفيما كان يرأس وفداً للتفاوض حول الحق بالعودة، يتلقف صمبر النظرة الحاقدة نفسها يطلّقها في اتجاه أحد المفاوضين الإسرائيليين. إنه الشخص نفسه الذي كان رآه في حادث القارب، سبقته نظرتة ذلّة عليه. في كتابه «العين الحية»، وفيما يحلّل مسرح كورني، يتحدث الناقد جان ستاروبنسكي عن «فظاظة تحولت إلى نظرة». لكن ربما كان كامل نضال شعب فلسطين يتمحور هو الآخر حول النظر: شعب مخفي بلا عدالة عن انظار العالم يجبر العالم على النظر إليه وينال بتمن تضحياته غير المتناهية حقاً بالرؤية صار لا يطاله الشك.

أو عندما تشاء الصدقة أن يذهب الكاتب ليُحاضر في جامعة بريستون في أثناء التهيئة لحرب الخليج. يرى

وأحلّ المكان في قلب كيانه. هكذا يبحث عندما قرّر أن يزور مدينته وبهتة بمعونة جواز سفره الفرنسي في كانون الأوّل من ١٩٩٥، فسيتعرّف على بهتة بلا عسر: «مغمض العينين أعرف طريق بيتي»، كتب الشاعر الأسباني الراحل خوسيه-أنخل بالنته. كان المؤلف أرحماً مشروح الزيارة هذا مراراً عديدة. كان في مقدوره أن يقوم به كمراسل صحفي، مع عرفات أو قبله أو بعده. لكنّه لم يفعل. ولقد كاد حلم العودة أن يتحقّق على متن «سفينة العودة» التي كان يجب أن تنطلق من شواطئ اليونان تحديداً لإسرائيل في شباط ١٩٨٨ لو لم يفجّر السفينة رجال-ضفادع إسرائيليون (في صفحات عديدة، يصف الكاتب ظروف التهيئة لهذه الرحلة المحبطة والقلق الذي صاحب ذلك في عدد من فنادق أثينا).

عاد المؤلف أخيراً لزيارة مدينته الأم وحيداً. عاد وهو يداهب خاطره كلام لاوكتاير بات: «عمّ يبحث للمسافر العائد إلى بلاده؟ عن موضع ولادته أم عن موضع موته؟ ربما كان يبحث عن مصيره...». لكنّه ما إن يطأ عتبة داره حتّى يكتشف أنّ كلام بات كان في غير معناه. يبحث المسافر العائد عن الأصوات. الأصوات التي يكتشف أنّها كانت هي الأخرى تنتظره وقد سكنت المكان وصارت ذاكرة للحجر ووشوشة للأرض. صوت أبيه الذي يتلقفه ما إن يذلف إلى الدار، يصف له القرى المحيطة بحيفا ويستبّئها له. يسرد له الأحداث ويستحضر ولادته وشروعه بالمشي: «تعلّستُ للمشي بسرعة، يقول له. حاولوا نسف بيّتنا، فنهضت أنت مرتعباً من دويّ التفجير الذي أسقط زجاج النوافذ، وما كان لك سوى سبعة أشهر». يومذاك، لم يمبأ الوالد بالتفجير، بل التفت إلى زوجته وهتف بها: «إسم الله! إسم الله! انظري، إنّه بمشي...»

عندما فتحت الباب السيّدة الفلسطينية التي تسكن الآن الدار التي صارت مسجّلة ضمن «أماكن الغائبين» (والتي ستأها المكتاب، بتوظيف دالّ للكلمات:

«خيرات الغائبين»)، هتفت به: «أنت من يُرسل لنا كلّ هؤلاء الناس؟». ذلك أنّه كان يطلب من جميع من يزور المدينة من أصدقائه الفرنسيّين أن يصوّروا له داره. تهشمت أولى قبل الرجوع الحقيقي؟

لم يطل العائد المكث في بهتة، مع أنّ الوقت لم يكن ينقصه ولا شيء كان يدعوه للخروج بهذه السرعة. لقد احتضن كلّ شيء وسجّل أدنى تفصيل، بالنظرة الفاحصة التي لا تحتاج إلى التمهّل لأنها مسكونة بالمكان بدءاً. لقد رأى وتذكّر مكان الجدّ في الحديقة، حيث كان يستقبل صديقه أبا إدوارد. رأى وتذكّر منزل العمّ الملاصق لداره هو، ذلك العمّ الذي كان يشير من نافذته ويقول للزائرين: «هذا هو بيت إلياس». العمّ نفسه الذي بعث ذات يوم للمؤلف برسالة مسجّلة بالفيديو (عندما اقترحت الصديقة الزائرة تصويره، سألها أن تمهله حتّى يغيّر ملابسه ويتلقّى. تلصّبت عليه فراته في إحدى زوايا حجرته يغيّر ملابسه وهو يبكى). رأى وتذكّر علوّ سقف الحجرات في بهتة وتلّاهي إليه صوت أبيه: «هذا هو أوّل ما تلاحظ عندما تدخل إلى المنزل». رأى العائد وتذكّر كلّ شيء، إلاّ حجرة واحدة كان ابن الساكنة الحاليّة أوصد عليها، ففيها أدوات عمله. فيما بعد، سيصوّر أحد الأصدقاء داخل الحجرة، فيرى فيها المؤلف «بورتريهاً» كبيراً كتّب تحته: «إلياس صنيّر، ولد وتوفي في حيفا، ١٨٧٨-١٩٣٢». لا يعرف هو شيئاً له في العائلة، ولا أفراد أسرته الأحياء ليتذكّروه. لكنّ المؤلف، الذي صار خبيراً بعلامات الخفاء وغمزات الذاكرة والغاها المنعشة كتب في خاتمة وصفه لهذه الزيارة: «لم أسأل أين اشترى طوني -ابن الساكنة الحاليّة هذه الصورة. لكنني بتّ أعرف أنّ اسمي كان، في اليوم الذي عدت فيه لزيارة منزلي، موجوداً في بيتي. كان مكتوباً في حجرة موصدة».

هكذا أقام الكاتب روايته على عدد من الملحظات المؤسّسة لوعيه والمكوّنة لذاكرته. بوجازتها اغتنى عن

الكثير من التفاصيل. ثمة بالفعل عدد من الملحظات المفصلة التي تكثف سر تجربة وتلخص مداها. كل ما يقبع بين لحظتين مؤسستين هو فراغ محشو بالتهمس، بالأدنى معنى أو بالانتظار. بالقبض على هذه الملحظات المؤثرة

بالمعنى تطلق التجربة عصاريتها ويتأسس الوجود أو للمصير ككلية ناطقة. من هنا تفرض الوجود أحياناً نفسها كحلٍّ أخلاقي وفي الأوان نفسه كمفتاح فني. المقطعية أسلوب. إثها كتابة. حكاية بالغة الدلالة لا سيما وأنها متشظية.

## – إيتل عدنان، «قصائد الزيزفون»

### ترجمها عن الانجليزية فايز ملص، دار النهار، بيروت.

بترجمة تنسّم بالسلاسة والوضوح، نقف هنا على أربع قصائد طويلة للشاعرة إيتل عدنان. تحمل القصائد على التوالي عناوين «زيزفونة والثانية» و«الزيزفون والبروق» و«ممشى الزيزفون»، وأخيراً «تجليات السفر» المؤلفة من سبع وعشرين قطعة تحمل كل منها عنواناً.

«تحمل الوردة في داخلها البستان»، كتب جلال الدين الرومي. وكل واحدة من هذه القصائد هي في الواقع سلسلة من الشظايا أو الشذرات الشعرية ينهض أغلبها بثقل قصيدة لوحده. والمصدر النباتي للمناوين يظلّ خدماً إلى حد ما. فلا تشكل هذه القصائد تقريباً محضاً للطبيعة. ولا هي تصوّر جولات ذات متوخدة في مشهد طبيعي. بل الأشجار مأخوذة في الغالب شاهداً على تجليات ذات منكسرة، لأنّها ذات شاعرة، تحمل أواخر العالم وتجمعهما من جديد.

أغلب الفقرات لها طبيعة سردية. لكنه سرد تمويهي هو الآخر. إنّه عنصر إضافي، في آخر الفقرة أغلب الأحيان، يأتي ليسوّس المبحر ويلقيه أو يدفعه في منقلب آخر غير متوقع: «ذات مساء / في «والينا» / في ساحتها العائمة / كان الناس يتهايمسون / وكان غياب السيارات / مثيراً للدهشة / بينما رجال الشرطة / يطلقون النار / ويخطفون أهدافهم / وكانت السحب / عالقّة على شفاها كالزبد».

ثمة في هذه القصائد انجياز واضح للمرأة. للنزرة العاشقة تحديداً. هذه التي تجد في هيامها سبب وجودها

وكذلك باعث انقذافها في عدم متقبل: «في تراتيل «القيامة» / ضامخ مكان المسيح / أولئك النسوة / اللواتي احبين جنوناً أكثر مما أحب؛ / عاين النبذ والعري / أكثر مما عاين / وخمس في جميع المقام».

ثمة كمال للمرأة، انغلاق شمس على حقيقتها الخاصة يجعل الشاعرة تصرّح: «كل امرأة عذراء إلى الأبد».

ثم إن القصيدة الطويلة الأولى بالخصوص مكتنفة بظل امرأة راحلة يجعلها، أي القصيدة، مسكونة بنبرة رثائية حتى في المقاطع غير المكترسة لرثائها: «عصفور واحد شقّ الهوام / مخلفاً وراءه الرأ / أشدّ بياضاً من الموت». فإذا ما بلغنا المقاطع الرثائية، وجدنا صداقة هي أكبر من التماهي وأكثر يقينية من أن تسقط في أشرار البكاء: «خشب نمشك / أتى من اليونان والمكسيك / وحدي مشيت وراءه / مستندة من المورفين / قوة خارقة / ومناحة لون عينيك / الليل الذي / وعدك به». وهذه الالفية نفسها مستعادة عبر وساطة الطبيعة، وأكثر ما يلفح الوجدان هو بقاء علاقتنا مع الطبيعة مجرّدة—ذخاة—من وساطة الوعي الآخر الذي كان يقيم الأمرة وبرنا الفتوق: «كانت عينها حمالاً الشمس / إلى حافة سريري / وتستنز لان العطر / إني أتحدث عن أمي...»

أحياناً، تأتي لمساة خفية أو لطائف من الحياة للشخصية لتستحضر العلاقة في سوء تفاهمها الذي يتبطّن الحجة: «قال أمي أنّ الجو صافٍ / واختارت يوم

إنها قطع تتسلل إلى عوالم ثنائية، إضافية أو موازية، ناشئة من الأبحار في الهلاس والنوم والحلم: « أفكر بامرأة / كانت القطارات / تصفر في دماغها ». و« تتسع الغرف ثم تضيق / متيحةً للأنهار أن تجري / في الليل / دون أن تفقد لونها ». وفي إحدى الصفحات يتعالى، وحده، هذا النداء إلى شاعر « أناشيد المالدور »، هذا الذي كان وجهه أحد أناشيده للبحر المحيط ( « أحثيك أيها الأوقيانوس الشيخ » ) : « الدجدة / يا لوتريامون / تعال لننقل المحيط إلى مكان آخر » .

تشتتا إلى هذه الشاعرة، في الختام، هذه الوقفة المرتعبة أمام البرد، برد الداخل . كتبت وهي تستحضر نيتشه : « البرد أكبر قلة العقل » . يشتتا إليها هذا التمجيد الدائم لحياة الرغبة : « أيها الرغبات التي / تتقدم كالبيارق » . وهذه الدعوة إلى حياة متجددة انطلاقاً من موت أول مقبول : « كي نصل إلى المكسيك / علينا أن نموت / في هذه الجهة من الحدود / لنبحث في الجهة المقابلة / في وسط الغابة » .

ل. ج

عيد لتعاقبي / على ذنوب لم ارتكبتها / لهذا اخذت أعاشر كبار الملائكة والتمل / وطفلاً في السابعة، سرعان ما مات دون أن يترك أثراً... »

العلاقة، المشار إليها، بالطبيعة، معيشة دائماً ضمن المقابلة بالوجود البشري. فصفاؤها إن هو إلا الوجه الآخر لارتطامات وجودنا المسخاة بخفة، أي بلا حشو : « أعيش وسط الزهيفون / بين أصابعي تنبت الورود / والأشجار تستضيف البروق / بينما سيوف طويلة تقطف المدن » . وكذلك : « هبوني في عتمة الليل هذا الاخضرار الحنون / وأنا أمدكم بمسادة آتية من الأندلس / سعادة لم يعرفها أحد بعد » . وأخيراً : « الزهور أقوى من الجنس البشري : / مأسيتها أقصر أمداً / وعلى مداخل المعابد / يوضع احتضارها بالمرّ والبحور / وحدها الزهور أهل للخلود » . هذه المقطعية يتضح أثرها أكثر في « تجليات السفر » . لمسات خفيفة، رشات تذكر بشعرية الهايكو الياباني : « عجلي، برقة من أحب / أمضي / إلى الليل » . القطعة التاسعة بيضاء، مكتفية بعنوانها : « أصبحت الكلمات افقي » . وفي القطعة الحادية عشرة نقرأ هذا التعريف المروج والفريد : « العرب واحات نخيل مستباحة » .

## ١- إيتالو كالفينو ، لماذا نقرأ الكلاسيكيات ، لندن

Italo Calvino, Why Read The Classics? Vintage Classics, London, 2000

## ٢- هارولد بلوم ، كيف نقرأ ولماذا ، لندن

Harold Bloom, How to Read and Why, Fourth Estate, London, 2000

يعود إليه المرء ليقراه، أو يعيد تمثيل مقاطع معينة منه، مرة بعد مرة . وعلى الرغم من أن كالفينو يتوسع في تعريف الكلاسيكيات استناداً إلى حصيلة قرائية امتدت من الخمسينيات وحتى النصف الأول من الثمانينات، إلا أن عدداً كبيراً من الكلاسيكيات الغريبة الأساسية سيحتفل

يقوم إيتالو كالفينو بتقديم أربعة عشر تمريناً له العمل الكلاسيكي » في مقالة له بعنوان « لماذا نقرأ الكلاسيكيات ؟ »، نشرها عام ١٩٨١ ، وهو يشرح في مقالته الأسباب التي تدعو المرء إلى الاحتفال بعمل أدبي معين، وعده كلاسيكياً لا يمكن الاستغناء عنه بحيث



بها كتابه الأخير، الذي ظهر مترجماً إلى الإنجليزية في العنوان نفسه الذي اتخذته مقالته الشهيرة «لماذا نقرأ الكلاسيكيات؟»، ففي الكتاب الذي جمعته زوجته بعد وفاته نصادف إحتفاءً بأعمال شعرية وروائية وقصصية وكتب فلسفية وعلمية، بعضها يعود إلى زمان الإغريق والبعض الآخر ينتسب إلى الزمان الحاضر، جلّها من نتاج العقل الغربي لكن التقليد منها هو نتاج الشرق وابن سحره ودهشته، وهكذا يقرأ كالفينو أوديسة هوميروس، و«مسخ الكائنات» لافون، و«التاريخ الطبيعي» لبليني، و«الأميرات السبع» للشاعر الفارسي نظامي، و«كتاب الطبيعة» لغاليليو، و«رونسون كروزو» لدانييل ديفو، و«كانديد» لفولتير، وروايات لستندال وبلزاك وتشارلز ديكنز وفلوير وتولستوي ومارك توين وهنري جيمس وجوزيف كونراد وباسترناك وإرنست همنجواي وسيزار بافيسي، وقصصاً وأشعاراً لخوسيه لويس بورخيس وروبرت لويس ستيفنسون وأوجينيو مونتالي وفرانيسيس بولج.

تدل اختيارات كالفينو، التي لا شك أنها تأثرت بتبدل اهتماماته القرائية وطبيعة المناير التي كان يشارك في الكتابة لها على مدار ثلاثين عاماً تقريباً، على تغير معنى «العمل الكلاسيكي» والتحول الجذري في عمليات التصنيف وأشكال النظر إلى ما هو أصيل وإساسي، أي إلى ما يضيف إلى الثقافة الغربية ويمتثل طابعها المعرفي وصيغها الجمالية، ولا شك أن كتاباً مثل كالفينو، تحول في رواياته وقصصه من الواقعية الجديدة إلى الحداداة وما بعدها، تأثرت في طبيعة نظرتهم إلى الأعمال الكلاسيكية بالهزات المعرفية والفلسفية والأدبية والنقدية، التي إجتاحت أوروبا وأمريكا في نهاية الخمسينيات التي شهدت إنجازه لأعماله الروائية والقصصية الأولى.

وعلى الرغم من أن كالفينو لم يقم هو نفسه بجمع هذه المقالات وترتيبها، إذ ظهر الكتاب بالإيطالية لأول مرة عام ١٩٩١، أي بعد وفاته بحوالي ست سنوات، إلا

أن للمقالة الأولى «لماذا نقرأ الكلاسيكيات؟» التي تعد بمثابة مقدمة للكتاب، تفسير ما يعنيه الكاتب الإيطالي به «العمل الكلاسيكي». ويمكننا أن نفهم من التعريف التي يصكها كالفينو لـ «العمل الكلاسيكي» تغير المفهوم الذي استند إليه النقد الغربي في تمييز الأعمال الكلاسيكية من غير الكلاسيكية، واهتزاز نظرية الأنواع الغربية وتأثير التمثل المعرفي الحاصل داخل الأسوار الجامعية الغربية، والتحول في طبيعة ما يدرس من أعمال أدبية في المقررات، على تعريف «العمل الكلاسيكي». سوف أعرض فيما يلي لعدد من التعريفات الأساسية التي يقدمها كالفينو لـ «العمل الكلاسيكي» لتوضيح النقطة التي نعدّها نظرة الكاتب الإيطالي إلى الأعمال الأدبية، بالمعنى الواسع غير المحدود للكلمة، في سياق الثقافة الغربية في نهايات القرن العشرين.

يبدأ كالفينو تعريفه الأول لـ «العمل الكلاسيكي» متفكهاً مرحاً محاولاً التقاط الجوهر غير التاريخي في الأعمال الكبيرة: «الكلاسيكيات هي تلك الكتب التي عادة ما تسمع الناس يقولون إنهم يعيدون قراءتها.. ولا تسمحهم يقولون إنهم يقرأونها...» (لماذا نقرأ الكلاسيكيات؟، ص: ٣) أما التعريف الثاني فيقول إن «الكلاسيكيات هي تلك الكتب التي تمثل خبرة أثيرة لمن قراوها وأحبوها...» (المصدر نفسه، ص: ٤)

ومن الواضح أن التعريفين السابقين يستندان إلى الخبرة العامة والدرج من الكلام حول مفهوم «العمل الكلاسيكي» الذي يدرس في المدارس والجامعات. ويظهر على الدوام في طبعات جديدة محققاً ومعاداً النظر فيه من قبل أساتذة متخصصين وأكاديميين، سحرهم هذا العمل بحيث ألتفقا عمرهم على قراءته وتدرسه والتعليم عليه، وتأليف كتب تساعد على فهمه وتقريبه إلى قراء من أعمار ومشارب مختلفة.

التعريف الثالث يقول إن «الكلاسيكيات هي الكتب التي تمارس تأثيراً معيناً علينا حين تنطبع في مخيلتنا

هو ذلك الذي يؤكّد على الدوام سحابة من الخطاب النقدي، لكنه يستطيع في كل مرة أن يبدد ذرات ذلك الخطاب من حوله. » (ص: ٦)

لكن كالفينو يعود في تعاريفه التالية إلى الانغماس في رؤيته غير التاريخية لمسيرة الأعمال الكلاسيكية. ففي التعريف التاسع يقول: « الكلاسيكيات هي الكتب التي كلما ظننا أننا نعرفها، من خلال ما نسمعه عنها من الآخرين، خالفت توقعاتنا وتبدت لنا حين نقرأها أكثر أصالة وجدة. » (المصدر السابق، ص: ٦) أما في التعريف العاشر فإن الكاتب الإيطالي يعادل بين الكتاب ومعرفة الكون: « العمل الكلاسيكي هو التعبير الذي تطلقه على أي كتاب يمثل الكون بأكمله، الكتاب الذي يعادل في وجوده الطلسمات السحرية القديمة. » (ص: ٦) لكننا ننتقل في التعريف الحادي عشر إلى ربط العمل الكلاسيكي بالقراء ونظراتهم إلى أنفسهم: « العمل الكلاسيكي الذي نقرأه هو الكتاب الذي لا نستطيع إلا أن نتيدي الإعجاب له، الكتاب الذي يساعدك في تعريف نفسك بالاتفاق معه أو على الضد منه. » (ص: ٧)

ينتقل كالفينو تالياً إلى تعريف العمل الكلاسيكي بالقياس إلى علاقة الكلاسيكيات الجديدة بالكلاسيكيات السابقة عليها، وهو ما يفسر اختياراته للنصوص التي قرأها على مدار حياته الفكرية والثقافية، ولجدها منشوراً في هذا الكتاب.

يقول التعريف الثاني عشر: « العمل الكلاسيكي هو ذلك الذي يأتي قبل الكلاسيكيات الأخرى؛ لكن أولئك الذين يكونون قد قرأوا كلاسيكيات أخرى يستطيعون أن يميزوا في الحال موضعه في شجرة نسب الأعمال الكلاسيكية » (المصدر السابق، ص: ٧) أما التعريفان الأخيران، اللذان يوسعان حدود التعريف السابق، فهما ينتسبان إلى ما شاع في النقد المعاصر من بحث عن سلسلة النصوص، ونظرية التناص، وتأثير الأعمال الكلاسيكية بصورة غير منظورة في ما ينتج من نصوص جديدة،

بصورة لا تُمحى، وعندها تختبئ في طبقات ذاكرتنا على صورة لا وهي فردي أو جمعي. » (المصدر السابق، ص: ٤) أما التعريف الرابع فيرى أن « العمل الكلاسيكي هو الكتاب الذي يقدم لنا في كل قراءة جديدة له إحساساً بالاكشاف كما لو أننا نقرأه لأول مرة. » (ص: ٥) التعريف الخامس يقول إن: « العمل الكلاسيكي هو الكتاب الذي يعطينا، حتى ونحن نقرأه لأول مرة، إحساساً بأننا قرأناه من قبل. » (المصدر السابق، ص: ٥) لكن كالفينو يصوغ التعريف السابق بصورة أفضل عندما يقول: « العمل الكلاسيكي هو الكتاب الذي لا يستنفد، على الإطلاق، ما يقوله للقراء. » (ص: ٥)

نختزن التعاريف الستة السابقة نظرة عامة دارجة للكلاسيكيات بوصفها منجزات كبرى لا تستنفد معانيها مهما تكررت القراءة واختلف القراء وتقلبّت السنوات والمعصور، وهي بالطبع نظرة غير تاريخية لا تفصح حيزاً لتاريخية الأعمال الكلاسيكية ورغبة البشر في تكرس أعمالهم بعينها، وتجربتها من زمنيتهما والتعامل معها بوصفها نصوصاً عابرة للزمان ومتخطية للمكان.

لكن كالفينو، وهو الماركسي السابق في أيام الشباب، سرعان ما يخطو في تعاريفه إلى أرض التأويل التاريخي ليربط ما بين الكلاسيكيات وما تحمله من تأويلات السابقيين وما يخلق بها جرم عبورها في الزمان، يقول التعريف السابع: « الكلاسيكيات هي تلك الكتب التي تصل إلينا حاملة هالة من التأويلات السابقة، ساحة خلفها ما تركته من آثار في ثقافة أو أكثر من الثقافات (أو ربما في اللغات والمعادن فقط) التي مرت بها. » (المصدر السابق، ص: ٥) ويطور كالفينو التعريف السابق بطريقة تبين تأثير تحولات النظرية الأدبية المعاصرة ورؤيتها للأعمال الكلاسيكية، حيث تقع على استخدامه لأول مرة في مقالته مصطلح « الخطاب » وانتباهه، لأول مرة أيضاً، إلى دور النقد في صياغة مفهوم العمل الكلاسيكي وتكريس حضوره بوصفه كذلك: « العمل الكلاسيكي

والقول بأن الكاتب لا يصدر في كتابته من الواقع بل من النصوص التي تتناسل من بعضها بعضاً عابرة حدود الجغرافية والزمان. يشير كالغينو في تعريفه الثالث عشر إلى أن « العمل الكلاسيكي هو ذلك الذي يحول ضجة الحاضر إلى مجرد مهمة غير مسموعة لا يتحقق العمل الكلاسيكي إلا بحضورها » (ص: ٨). أما التعريف الرابع عشر والأخير فهو توسيع لسابقه: « العمل الكلاسيكي هو ذلك الذي يبقى حاضراً بضحجه في الخلفية حتى لو كان الراهن، الذي لا يتصاوق معه على الإطلاق، قادراً على كبح أثره. » (ص: ٨)

تلخص التعاريف السابقة، التي قدمها إيتالو كالغينو « العمل الكلاسيكي »، السياقات التعليمية والمعرفية التي تكون ضمنها مفهوم الكلاسيكيات في الثقافة الغربية؛ ويمكن أن نغامر فنقول إنها تقترب من تحديد شروط حضور الأعمال الكلاسيكية في أكثر من ثقافة، ومن ضمنها الثقافة العربية - الإسلامية، رغم أن هذا التصور بحاجة إلى بحث ودراسة معمقة تستدعيها طبيعة التحولات الثقافية وتغير معنى الأدب في الثقافات البشرية كل على حدة.

إذا انتقلنا إلى كتاب هارولد بلوم « كيف نقرا ولماذا؟ »، وهو يقع ضمن سلسلة من كتب الناقد الأمريكي الشهير تحيد قراءة المنجز الأدبي الغربي بدأها بكتابته *The Western Canon* وكتابه قبل الأخير « شكسبير: ابتداء ما هو إنساني »، نجد أن غاية الكتاب هو إرشاد قراء الإنجليزية إلى الكلاسيكيات الغربية الكبرى في القصة القصيرة والشعر والرواية والمسرح محلاً، على مدار صفحات الكتاب، أسباب اختياره من لحص أعمالهم من كتاب الغرب. ومع أن كتاب بلوم يبدو تعليمياً في ظاهره، وهو بالمناسبة حقق أرقاماً عالية في التوزيع منذ الأيام الأولى لنزوله إلى الأسواق، إلا أنه يهدف في الحقيقة إلى استعادة القارئ الغربي من قبضة النظرية الأدبية المعاصرة وتأويلاتها لمعنى النص وعلاقة المؤلف بنصه الذي يكتبه

وتعريف تيارات معينة، التفكيكية والنصية وتيارات ما بعد الحداثة، للواقع والوجود، إلى حد أنه مجرد كل كتابة من غاياتها الاجتماعية والسياسية معيداً فعل القراءة إلى الممارسة الشخصية وللمتعة الجمالية الفريدة ( « كيف نقرا ولماذا؟ »، ص: ٢١)، وهو بهذا المعنى مجرد العمل الكلاسيكي من شروط تكونه التاريخي وينسبه إلى صيغة المؤلف وطاقاته الخلاقة وقدرته الفريدة على الابتكار.

على الرغم من كون بلوم واحداً مما كان يسمى في السبعينات « عصابة جامعة بيل » أو « نقاد جامعة بيل »، إذ أنه حرر عام ١٩٧٩ كتاب « التفكير والنقد » الذي شارك فيه جاك دريدا وهيلس ميلر وجيفري هارتمان، إلا أنه يتحصن في السنوات الأخيرة في قلعة النقاد التقليديين الذين يعيدون القراءة النقدية إلى التأمل الانطباعي الذي يستند إلى الخبرة القرائية واتساع دائرة المعرفة والثقافة الرفيعة التي لا شك أن بلوم يتمتع بها جميعاً، إضافة إلى نفاذ النظرة والمحدد المعرفي القادر على الغور في لنباها النصوص. ولعل هذا التفسير في موقفه النقدي، وانزلاق تحليله للنصوص إلى نوع من تفضيل المحدث على القراءة، هو ما يجعله يعد عمل شكسبير الشعري والمسرحي مركز إشعاع جمالي ومعرفي على الثقافة الغربية برمتها. إنه يصرح بذلك قائلًا إن شكسبير يحررنا من عدد من الأشباح التي هيئ للقارئ أنها حاضرة بقوة بفعل النظرية الأدبية المعاصرة، ومن ضمن هذه الأشباح، كما يقول هارولد بلوم: موت المؤلف، والتعشيد على كون الذات الإنسانية موضوعاً شتوهمًا، والقول بأن الشخصيات الأدبية والدرامية هي مجرد علامات على الصفحة البيضاء، والإيمان القاطع بأن اللغة هي التي تفكر لنا. (المصدر السابق، ص: ٢٨).

يشن بلوم هجومًا ضمنيًا على تيارات النظرية الأدبية الغربية، التي شكل عمله النقدي جزءاً لا يتجزأ من إنجازاتها خلال عقد السبعينات والثمانينات في القرن

الحديثة بوصفها نتاج المعهدين القديم والجديد ( ولنضع في الحسبان أن بلوم من أصل يهودي ألماني، وهو ذو نزعة سياسية محافظة لتلقي، كما يقول في حوار معه جرى منذ سنوات، مع حزب حيروت الإسرائيلي ) . وتؤثر هذه النزعة السياسية، وكذلك دعوته إلى الانفكاك من أسر المرجعية الإغريقية، على طبيعة نظرته إلى الكلاسيكيات الغربية التي لا تتضمن في حالة بلوم أي أثر إغريقي عتيق. وعلى الرغم من أن بلوم غير معني في كتابه « كيف نقرأ ولماذا؟ » بتعريف العمل الكلاسيكي إلا أن تأملاته حول كيفية القراءة وغاياتها، وسياحته في أرض النصوص التي شرح لنا جمالياتها وعلاقتها بشخصيات شكسبير وعبقريته العابرة لحدود الأنواع والعصور والجغرافيا، تعيدنا إلى النظرة للتغذية لمعنى العمل الكلاسيكي في الثقافة الغربية في نهائيات القرن الماضي. إن بلوم، مثله مثل كالفينو، ينتخب « كلاسيكياته » متأثراً بالتحويلات التي جرت ضمن أسوار المؤسسة الأكاديمية الغربية وفي السياقات التعليمية المختلفة، ومن هنا اختياره لتوني موريسون بوصفها كاتبة سوداء من الولايات المتحدة، وكذلك حديثه عن توماس بينشون الذي يعد واحداً من روائتي ما بعد الحداثة في أمريكا.

لقد تغيرت النظرة إلى الأعمال، التي تدرج في إطار الكلاسيكيات، بتأثير النظرية الأدبية المعاصرة رغم الغضب الذي يصبه هارولد بلوم على النظرية ومنطقاتها والأفكار التي تروج لها. ولعل هذا التغير يعيدنا إلى الفهم التاريخي لاندراج الكلاسيكيات في المقررات التعليمية، حيث تزيح بعض الأعمال الأدبية الجديدة أعمالاً سابقة لها من مكانها الأثير، وتحل محلها بتأثير الفضائيات السياسية والاجتماعية وعلاقات الأعراق بعضها ببعض في الزمان المعاصر.

السابق. وهو يشدد إلى أن وظيفة النقد الأدبي « تجريبية، عملية، أكثر من كونها نظرية » ( ص: ١٩ ) . ثم إنه يطور حجته قائلاً إنه « إذا كانت للنقد وظيفة في الوقت الحاضر فعليه أن يتوجه للمقارئ المتوحد، الذي يقرأ لنفسه » ( ص: ٢٣ )، ويواصل حديثه معلناً: « لا أخلاقيات للقراءة » ( ص: ٢٤ ) .

تنعكس هذه التصورات التي تتصل بعملية القراءة نفسها ومن ثم بوظيفة النقد وعمل الناقد، على طبيعة اختيارات هارولد بلوم، وعلى الأعمال التي يرشحها للقراءة: ففي القصة القصيرة يختار لينغان تورجينيف وأنطون تشيخوف وغي. دي. موباسان وإيرنست همنجواي وفلانترى أوكونور وفلاديمير نابوكوف، وخورخي لويس بورخيس، وتوماسو لاندولفي وإيتالو كالفينو. أما في الشعر فيختار: هاوسمان ووليام بليك وتينيسون ووالث وثمان وإميليه ديكنسون وروبرت بروانغ وإميليه برونتي وشكسبير وجون ميلتون ووليام وورد سويرث وكوليردج، وشيللي وكيتس. فيما يختار من بين الروائيين: سيرفانتيس وستندال وجين أوستن وتشارلز ديكنز وفيلدور دوستويفسكي وهنري جيمس وهيرمان ميلفيل ووليام فوكنر وتوماس مان وناثانييل هيست وتوماس بينشون وكورماك ماكارتشي ووالف اليسون وتوني موريسون. لكنه يحصر اختياراته في المسرح بـ « هاملت » لشكسبير و« هيدا غابلر » لهنريك إبسن و« أهمية أن تكون جاداً » لاوسكار وايلد.

من الواضح من اختيارات بلوم أنه يحاول تكوين مجموعاته الخاصة من الكلاسيكيات الغربية الحديثة والمعاصرة مشبهاً البصر عن الزمان الإغريقي، لأنه أحد الداعين في كتب سابقة له إلى التخلص من الإرث الإغريقي في الثقافة الغربية، والتطلع إلى الثقافة الغربية

## الشغف بالكتب ، ديل سالواك (محرر) ، لندن

Dale salwak (Editor), A Passion for Books, Macmillan, London, 1999.

نقل المعرفة .

دار نشر ماكميلان البريطانية أصدرت قبل فترة وجيزة كتاباً حرره ديل سالواك ( أستاذ الأدب الإنجليزي في جامعة كاليفورنيا الجنوبية ) تحت عنوان « الشغف بالكتب » شارك فيه سبعة عشر كاتباً وكاتبة ينتمون إلى أمزجة وأجيال وتخصصات مختلفة، لكن ما يجمعهم هو علاقة العشق التي ربطتهم بالكتب، وهم يصفون على مدار صفحات الكتاب رحلة كل منهم مع الكتب وتفضيلهم صيغة الكتاب الورقية على شاشة الحاسوب التي لا توفر لهم للمتعة نفسها التي يوفرها الكتاب المطبوع . ومن بين المشاركين عازقة بهانو وأساتذة ونقاد ادب ورواليون وعاملون في حقل النشر، ومثّلون ومحررون لطبوعات أدبية وجامعية . لكنهم جميعاً يحاولون الإجابة على سؤال شكل كتاب المستقبل .

يقترح محرر الكتاب كلام الروائية الأمريكية بودورا ويلتي التي تقول في كتابها « بدايات كاتبة » : « لا أستطيع أن أتذكر لحظة في حياتي لم أكن فيها مشغوفة بالكتب ؛ بها وبأغلفتها وشكل كعوبها وبالورق الذي طبعت عليه، وبإحساسها وثقلها بين ذراعي، بإحساسي بها وأنا أضغطها . وتؤثر هذه المباراة المقتبسة على وجهة الكتاب وغايته التي يصبو إلى التشديد عليها وإقناع القارئ بصحتها، خصوصاً أن معظم المشاركين في الكتاب يؤكدون على أفضلية الكتاب المطبوع في العصر الإلكتروني، متناهين أنهم يتحدثون عن خياراتهم هم ولا يتحدثون عن خيارات الأجيال الجديدة، التي قد تجد في شاشة الحاسوب والأشرطة للسلجة وسيطاً أفضل وأكثر راحة ومتعة من الكتاب المطبوع . وبدل على هذا الخيار أن الكثير من دور النشر والمجلات والصحف في العالم قد أصبحت توفر

يحتل موضوع القراءة والوسط الذي يستخدمه الكلام المقروء، الورق المطبوع أو الأقراص المدمجة أو شاشة الحاسوب أو المادة التي نطلقها من الإنترنت أو الشريط المسجل المسموع، اهتماماً متزايداً هذه الأيام في الصحافة والإعلام والمؤسسات الأكاديمية . وقد انتقل النقاش حول دور الكتاب الورقي، ومعبوره كوسيط أساسي من وسائط القراءة ظل يتربع على عرشه منذ اختراع الطباعة، من أوساط الناشرين والكتاب والمهتمين بتكنولوجيا المعلومات إلى الصحافة والجامعات والمختصين في فهرسة الكتب . ولا يمر يوم إلا وتتساءل الصحافة عن مصير الكتاب المطبوع وإمكانية استمرار هذا الوسيط بوصفه شكلاً لتوصيل المعرفة، اهتز عرشه بدخول العالم حقبة تكنولوجيا المعلومات والأقراص المدمجة والإنترنت، بحيث يكون بمقدورنا بضغط واحدة على ألامحة المفاتيح الموصولة بشاشة الحاسوب وشبكة الانترنت، أن نستحضر ملفات كثيرة محتشدة بالمعلومات والمواد التي تتعلق بموضوع بحثنا .

ورغم كل ما نسمعه عن تراجع مكانة الكتاب المطبوع، وقرب حلول الوسائط التكنولوجية الجديدة محله، فإن المطابع ما زالت تقذف كل يوم، وبمخترعات اللغات التي يستخدمها البشر، عدداً لا يحصى من العناوين الجديدة وكذلك من الطبعات الجديدة للعناوين القديمة . وهذا يعني أن الكتاب المطبوع لا يزال هو الشكل السائد من أشكال تقديم المعرفة والابداعات الإنسانية، إذ أن الواحد منا لا يستطيع أن يتجول، طوال نهاره وليله، وهو يحمل حاسوباً موصولاً بشبكة الإنترنت؛ كما أن العلاقة الحميمة التي تربط القارئ بالكتاب المطبوع تقف عقبة حقيقية في وجه التهام التكنولوجيا لهذه الصيغة الورقية من صيغ

## الوحدة والعزلة.

على ضوء هذه الحكاية يسأل ليرنر نفسه فيما إذا كانت إدارة السجن ستوفر لسجنائها في المستقبل شاشة حاسوب وإقراصاً مدمجة واتصالاً مع الإنترنت، لكي يتمتعوا بقراءة ما يرغبون في قراءته وهم مقيمون في زنازينهم الإنفرادية. ويقصد للكاتب من هذا التساؤل الساهر أن ينبه إلى خصوصية العلاقة بالكتاب المطبوع وقدرة القارئ على التواصل مع الكلمات في أوضاع لا توفرها الصيغ الإلكترونية للكتاب. وهو الأمر الذي يشدد عليه جيمس شايرو (استاذ الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة كولومبيا) حين يتحدث عن «وفاة المكتبة الشخصية» ليقول إن حلول الوسائط التكنولوجية الحديثة محل الكتاب المطبوع في المستقبل سوف يجعلنا نفقد الكثير من المتعة، ومن ضمن ذلك الإحساس بالتواصل مع الأجيال السابقة التي تناقلت أيديها الكتب فيما بينها، ومتعة شراء الكتب، واللقاء المثير مع بعض الكتب التي غيرت تفكيرنا وأحدثت إنقلاباً في حياتنا. لكن تهديد الوسائط التكنولوجية الحديثة، الخاصة بنقل للمعلومات، لصيغة الكتاب المطبوع تظل حقيقة ملموسة في زماننا، ونحن نسعى يومياً عن رغبة وزارات التربية والتعليم في العالم والمؤسسات الأكاديمية في استبدال الكتاب المطبوع بالأقراص الممغنطة وكذلك الأقراص للمدمجة.

ولا شك أن الرغبة في التوفير وتقليص الميزانيات التعليمية، التي تتعرض على الدوام للتقليص، قد تقنع الكثير من إدارات الجامعات والمؤسسات التعليمية بالحد من شراء الكتب والمراجع المطبوعة وتوفير نسخ الكترونية من هذه المراجع، بحيث يتمكن الطالب من استخدام شاشة الحاسوب والحصول على المعلومات اللازمة عن طريق الإنترنت بديلاً عن الكتب المرجعية

نسخاً الكترونية لما تنشره من صحف ومجلات وكتب، وذلك كي تتمكن من توسيع دائرة قرائها الذين تناقصوا في عصر تكنولوجيا المعلومات. ولولا شعور دور النشر بتهديد الوسائط الجديدة للقراءة لما كانت في الحقيقة أقدمت على الاستثمار في حقن الوسائط القرائية الجديدة.

يتساءل لورنس ليرنر (وهو شاعر وروائي وناقد بريطاني) في مقالته، التي يضعها الكتاب، عن إمكانية وجود أدب بدون كتب. وهو في معرض إعجابته على السؤال يذكر عدداً من الحكايات الرمزية عن كتب غيرت حياة شخصيات واقعية وخيالية، وقادت بعض هذه الشخصيات إلى التمسك بالعيش والنجاة من الجنون. الحكاية المدهشة التي يوردها ليرنر تلخص علاقة سجين سياسي بكتاب، ففي زنازته الانفرادية كان السجن يقضي وقته وهو يستمع إلى أصوات بعيدة تلهفه خافتة عبر المر، وقد كانت تفرحه من حين لآخر صيحات الاحتجاج أو التضامن من الزنازانات المجاورة لزنازته، فيما كانت أفكاره هي شريكه الفعلي الذي يشاطره وحشة الزنازنة. وتحت وطأة الوحدة التي كادت تدفعه إلى حافة الجنون رجا السجن إدارة السجن أن تبعث له بعض الكتب. وفي يوم من الأيام أحضروا له ثلاثة كتب: الأول كان مكتوباً بلغة لا يستطيع قراءتها، والثاني كان مجلداً يضم خطباً لرئيس جمهورية بلده الذي أودعه السجن، أما الثالث فكان «السيرة الذاتية» للفيلسوف البريطاني جون ستيوارت ميل. ويقول السجن أنه حاول تعلم بعض قواعد اللغة التي كتب بها الكتاب الأول ففشل، كما كتب ملاحظات فاحشة تسخر من خطب رئيس جمهوريته، لكن سيرة ميل الذاتية هي التي استأثرت باهتمامه إلى درجة أنه حفظ مقاطع طويلة كاملة من السيرة؛ وقد كانت سيرة الفيلسوف الإنجليزي، كما يروي الكاتب عن السجن السياسي، هي التي أبقت على عقله ومنعته من الانجراف إلى عالم الجنون تحت ضغط

يفضل المعلومات على المعرفة التي تتطلب التحليل والتأويل والرأي الشخصي للمؤلف .

فخري صالح  
عمان

المقررة والموسوعات المطبوعة . وهو ما سيجعل الحديث عن «اختفاء الكتاب الأكاديمي» و«موت المكتبة الشخصية» أمرين محتملين في عصر

نورمان فنكلشتاين ، صناعة الهولوكوست ، نيويورك ٢٠٠٠

**Norman Finkelstien, The Holocaust Industry,**  
**Verso, London-New York 2000, 150 p.**

تجسدت تلك الأيديولوجيا في إيهام العالم أن إحدى القوى العسكرية الكبرى في عالم اليوم ( أي إسرائيل ) ضحية في الواقع، وتبحث في تصوير أكثر الجماعات الإثنية في الولايات المتحدة نجاحا وثراء ( أي اليهود ) باعتبارها ضحية، أيضا . والهدف في الحالتين رفع للممارسة السياسية لإحداهما أو كليهما فوق النقد، وتبرير ما يرتكبه من أفعال .

لم يكن الوضع، دائما، على هذا النحو - كما يلاحظ فنكلشتاين - ففي الفترة بين ١٩٤٥ - ١٩٦٧، لم يحتل موضوع الهولوكوست أهمية تذكر في حياة اليهود الأميركيين، كما اتسم موقفهم من إسرائيل بالحدس . والسبب :

كانت مصلحتهم الأساسية هي التقرب من النخبة الأميركية الحاكمة، والدفاع عن الولايات المتحدة في الحرب الباردة . وبما أن ألمانيا الفيدرالية أصبحت حليفا قويا ضد الاتحاد السوفياتي في تلك الحرب، وجد اليهود الأميركيون أن استرجاع ما حدث في الحرب العالمية الثانية قد يلحق الضرر بالسياسة الأميركية .

من ناحية أخرى، كان الحديث عن جرائم النازية

تحول الهولوكوست في العقود الثلاثة الماضية إلى صناعة تخدم أغراض الحاضر وسياسته أكثر من حرصها على فهم الماضي واستنباط دروسه . تلك هي الخلاصة الأساسية لكتاب نورمان فنكلشتاين « صناعة الهولوكوست : تأملات في استغلال معاناة اليهود » . وينبغي التذكير أن هذا الموضوع يدخل في باب المحظورات التي تؤدي بصاحبها إلى التهلكة بتهمة العدا للسامية .

ويبدو أن فنكلشتاين، الأستاذ في جامعة مدينة نيويورك، يستطيع النجاة من هذه التهمة لسببين : أولا، بحكم يهوديته، وثانيا لأن أبويه من الناجين من غيتو وارسو في الحرب العالمية الثانية . وهي مؤهلات تسقط عنه في الولايات المتحدة تهمة كراهية اليهود، لكنها لا تعفيه من تهمة العدا لإسرائيل .

يميز فنكلشتاين في هذا الكتاب الصغير الحجم ( ١٥٠ صفحة من القطع الصغير ) بين الهولوكوست النازي كحادثة تاريخية، وبين أيديولوجيا الهولوكوست التي حوّلت ما جرى إلى مصدر للإجتاز السياسي في يد اليهود الأميركيين والإسرائيليين . فقد

الخوف من الهولوكوست مرة أخرى .

يعتقد فنكلشتاين أن كل ما سبق يدخل في باب الكلام الفارغ، فالصمت لم يحدث لأسباب نفسية بل لأسباب تتعلق بالمصلحة والإفصاح، أيضا، لم يحدث بحكم الشعور بالخطر الداهم، بل عبر عن مصالح سياسية واقعية لا تربطها بالعوامل النفسية صلات يمكن التحقق من صحتها أو جديتها بصورة علمية .

وفي هذا الصدد، يشير فنكلشتاين إلى حقيقة أن اليهود في فلسطين تعرضوا في عام ١٩٤٨ لخطر يبلغ اضعاف ما جابهوه في حرب عام ١٩٦٧، وقد كان من الحري باليهود الأميركيين التعبير عن مشاعر الخوف عندما كان الخطر أكثر واقعية . من ناحية أخرى، يرى أن الكلام عن بروز مسألة الهوية والذاكرة بلا معنى في الواقع، فالجماعات الإثنية التي بدأت بالبحث عن الذاكرة والهوية، كجزء من الصراع الثقافي في المجتمع الأميركي، هي الجماعات الإثنية الأكثر فقرا وتعرضا للاستغلال والتمييز، بينما كان اليهود وما زالوا أكثر الجماعات نجاحا، وأقلها مدعاة للشكوى .

يلاحظ فنكلشتاين، أيضا، أن صناعة الهولوكوست تقوم على فكرتين مركبتين، لم يجز الحديث عنهما في الفترة بين ١٩٤٥-١٩٦٧، وهما التفرد ( أي رفض مقارنة ما أصاب اليهود بما أصاب الآخرين في كل زمان ومكان ) ولا عقلانية اللاسامية ( أي النظر إلى كراهية اليهود كمرض يصيب جميع الناس من غير اليهود في كل الأزمنة والعصور، واعتبار

من السمات المميزة لخطاب اليساريين في الحرب الباردة، وهي سمة حرمت زعماء المنظمات اليهودية في الولايات المتحدة على التقرب من الدوائر اليمينية، ومحاولة النأي بأنفسهم عن الجماعات اليسارية كي لا يتهموا بالانحياز إلى الروس .

أخيرا، لم تكن إسرائيل ذات أولوية في حياة وسياسة اليهود الأميركيين لأن إسرائيل لم تكن طرفا مؤثرا في الاستراتيجية الأميركية، أو جزءا من المصالح الحيوية الحاسمة للولايات المتحدة . لكن الوضع تغير بعد حرب عام ١٩٦٧، بفعل الانتصار العسكري الذي حققه الإسرائيليون، ولفت أنظار الأميركيين . فمنذ ارتفاع العلاقة الاستراتيجية بين الدولة الأميركية وإسرائيل بعد تلك الحرب، أصبح موقف اليهود أكثر قربا من الثانية .

يورد فنكلشتاين الأسباب المذكورة أعلاه في رده على محاولة منظري الهولوكوست تفسير غيابه عن الخطاب الثقافي والسياسي لليهود الأميركيين في الفترة المذكورة، وظهوره المفاجئ والمؤثر في النصف الثاني من الستينات . يقول المنظرون :

صمت اليهود لأن الصدمة كانت قوية، وكانوا يحتاجون فترة من الوقت لتضميد جراحهم، واستعادة القدرة على الكلام . ويقول بعضهم : بدأ اليهود الكلام عن الهولوكوست عندما أصبحت سياسة الهوية والذاكرة جزءا من الخطاب الثقافي في الولايات المتحدة في الستينات، وأخيرا تقول جماعة أخرى أن تعرض إسرائيل لخطر الفناء في حرب ١٩٦٧ أيقظ في قلوب وعقول اليهود الأميركيين مشاعر



صحت تلك الفرضية ولو بصورة جزئية فقط. ألا يكونوا من بين أكثر الجماعات الإنسية نجاحا وقوة ونفوذا، كما هم الآن.

يوجد خلف تلك المفاهيم أدب يشمل مختلف أنواع التعبير، لكنه لا يخلو من التناقض، أو التزييف. كما يقول فنكلشتاين. ثمة كاتب بولندي يدعى بوزينسكي نشر كتابا بعنوان «العصفور المصبوغ» ليتحول في وقت قصير إلى إحدى الأدبيات الكلاسيكية عن الهولوكوست، وتجري ترجمته إلى عديد من اللغات. يدور الكتاب حول التجربة الشخصية للمؤلف في زمن الحرب العالمية الثانية، والاحتلال النازي لبولندا. لكن تحريات أجريت في هذا الشأن برهنت أن بوزينسكي المذكور ليس يهوديا أولا، ولم يكن في بولندا بل عاش الفترة المذكورة مع عائلته في سويسرا، ثانيا.

تخلص الناشرون، الذين أطنبوا في الإشادة بالكتاب، من المشكلة بتحويله من باب «السيرة الشخصية غير الروائية» إلى باب «الروايات» باعتبار أن ما عثر عنه يدخل في باب الخيال. وقد أصر أشخاص مثل إيلي فايزل على الدفاع عن الكتاب وصاحبه بعد الغضبية بالقول أن عدم عيش التجربة نفسها لا يعني عدم صلاحية التعبير عنها. ورغم ذلك اضطرت دور النشر إلى سحب الكتاب من التداول في نهاية الأمر.

ولعل أكثر فصول كتاب فنكلشتاين إثارة ما يتصل منها بموضوع التعويضات للناجين من الهولوكوست التي أصبحت - حسب قوله - صناعة

الهولوكوست ذروة المرض، الذي لا يقبل التفسير بطريقة عقلانية).

يقول فنكلشتاين أن التركيز على هاتين النقطتين يصدر في الواقع عن مفاهيم وثيقة الصلة باليهودية والصهيونية في آن. فاليهودية التي ترى في اليهود خصوصية لا توجد في غيرهم تحرص على تمييز معاناتهم عن معاناة الآخرين. الهولوكوست فريد ليس لأنه شهد مذابح، بل لأن اليهود كانوا الضحايا. وفي هذا الصدد يتكلم عن إيلي فايزل، اليهودي الفرنسي الحائز على جائزة نوبل، الذي يتقاضى ٢٥ ألف دولار عن المحاضرة الواحدة، ليقول لجمهور الحاضرين في الولايات المتحدة إن الهولوكوست مسألة لا يمكن فهمها أو التعبير عنها إلا بالصمت، فلا توجد لغة تصلح للكلام عنه، ولا توجد مفاهيم تستطيع تفسيره، ولا يمكن مقارنته بشئ آخر.

النقطة الثانية هي اللاعقلانية، وهي مستمدة كما يقول فنكلشتاين من الميراث المفهومي الصهيوني، الذي يرى في عداو غير اليهود لليهود ظاهرة أبدية، وبالتالي يبرر وجود دولة تخصهم، ويحرم الآخرين من حق انتقادهم. وغالبا ما يجري استخدام النقطتين كنوع من رأس المال المعنوي لتفسير الصراع الفلسطيني والعربي - الإسرائيلي كاستمرار لظاهرة العداو اللاعقلانية من جانب غير اليهود.

يرد فنكلشتاين على النقطتين السابقتين بالقول: إذا افترضنا أن العالم على هذا القدر من كراهية اليهود، فعلا، ومنذ الأزل، فمن المنطقي أن ينقرض اليهود منذ زمن بعيد، ومن المنطقي على الأقل - إذا

منهم ٣٥٠ دولاراً عن الساعة الواحدة للمرافعة في قضايا التعويضات. ويشير إلى أن الألمان دفعوا ما يصل إلى ٦٠ مليار دولار منذ بداية التعويضات في مطلع الخمسينات حتى الآن.

وفي هذا الجانب، أيضاً، يشير فنكلشتاين إلى الحملة التي شنتها كبرى المنظمات اليهودية في الولايات المتحدة ضد المصارف السويسرية للحصول على أموال أودعها اليهود في تلك البنوك قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية. تحالفت المنظمات اليهودية الكبرى في تلك الحملة، مع أجهزة الإعلام، والسلطات القضائية والمصرفية الأميركية لتتمكن من إرغام السويسريين على الخضوع لمطالبها.

تلك هي السمات الأساسية لكتاب فنكلشتاين، الذي سبق له نشر كتاب بعنوان «الحقيقة والخيال في الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي» تعرض بسببه لنقد عنيف من الأوساط الصهيونية في الولايات المتحدة وإسرائيل.

حسن خضر

تدر ملايين الدولارات على أصحابها. فيعد الحرب العالمية الثانية بلغ عدد الناجين من معسكرات النازي حوالي مائة ألف، لكن عدد المسجلين في قوائم مختلفة، وتحت عناوين مختلفة للحصول على تعويضات في الوقت الحاضر يبلغ حوالي المليون.

ويقول، في هذا الصدد، من المنطقي أن يكون ربع الناجين فقط من الهولوكوست على قيد الحياة في الوقت الحاضر، لكن آلاف الأشخاص الذين لم يدخلوا معسكرات الإعتقال أو العمل القسري، وكانوا في أماكن أخرى من أوروبا أصبحوا ينتظرون إلى أنفسهم، ويُعاملون باعتبارهم من ضحايا الهولوكوست، ويحصلون على تعويضات مالية.

ورغم ذلك، لا تصل التعويضات إلى مستحقها في حالات كثيرة. وهنا يستشهد فنكلشتاين بما حدث مع أمه التي عاشت لمدة ست سنوات في معسكر للاعتقال. فقد حصلت على ثلاثة آلاف وخمسمائة دولار، بينما ذهب القسم الأكبر من أموال التعويضات إلى المؤسسات اليهودية، وإلى جيوب كبار المحامين اليهود الذين يتقاضى الواحد





(67) 2001

ISSN 1607-7024

AL-KARMEEL (Ramallah)